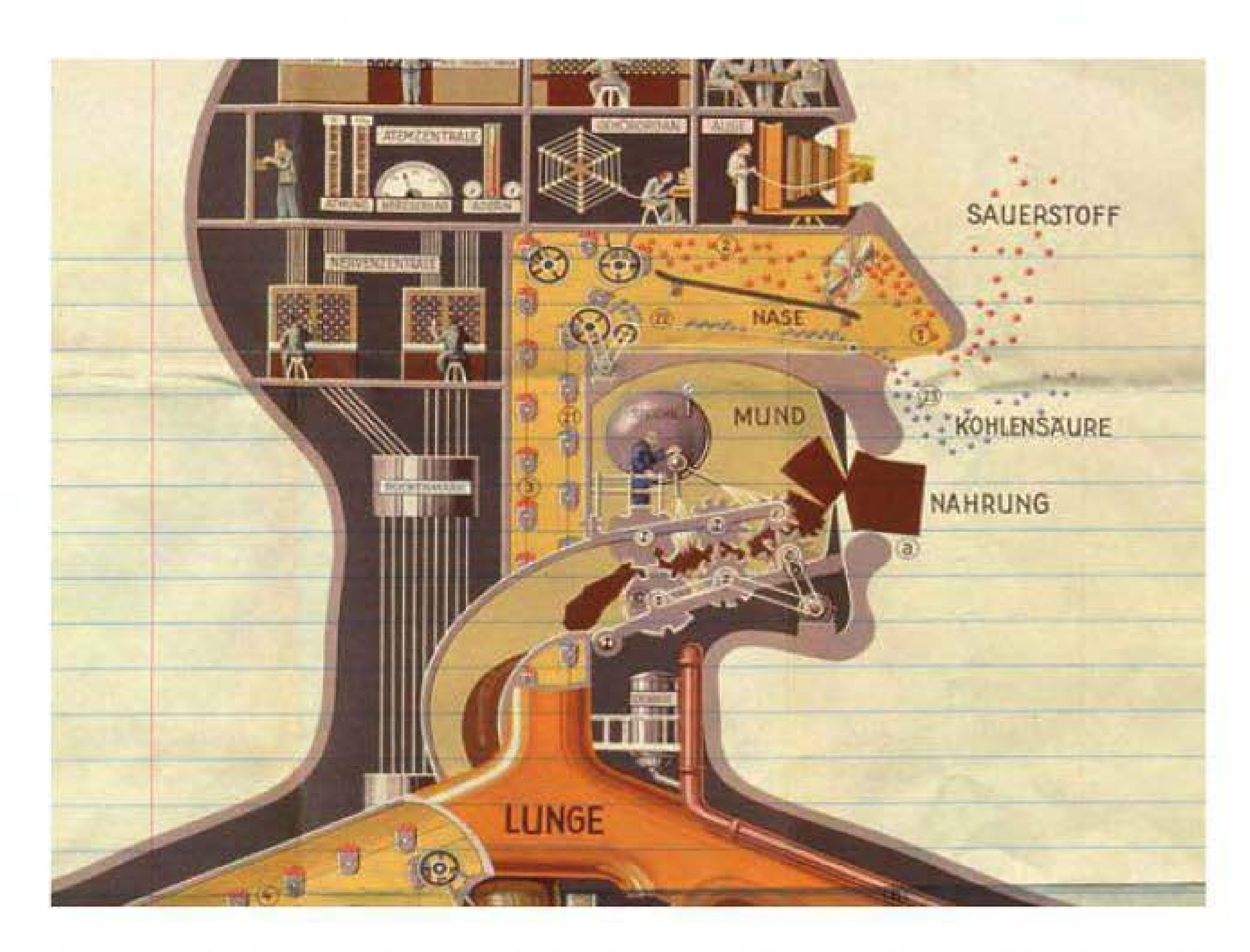


AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

Th. W. ADORNO

ESCRITOS FILOSÓFICOS TEMPRANOS

OBRA COMPLETA, 1

Maqueta de portada: Sergio Ramírez
Diseño interior y cubierta: RAG

Título original
Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. 1
Philosophische Frühschriften

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-1689-2
Depósito legal: M-54-2010

Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Pinto (Madrid)

Índice general

La trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl

Índice

Prólogo

Este trabajo pretende examinar, desde el punto de vista de una filosofía de la inmanencia pura, la teoría husserliana de la cosa en sí tal como se desarrolla en las «Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica»; lo «dado inmediatamente» constituye el punto de partida positivo de toda la crítica que aquí se ofrece. Aunque la amplia influencia que hoy ejerce la fenomenología parece contradecir este punto de partida, los primeros trabajos de Husserl, sobre todo las «Investigaciones lógicas», demuestran que el propio autor quiso que la fenomenología, a la que inicialmente calificó de «psicología descriptiva», se entendiera en un sentido parecido a como se entiende aquí, esto es, como contrafigura crítica de la teoría desarrollada en las «Ideas».

En las «Ideas» se entrecruzan pensamientos de la más diversa estructura y procedencia; elementos kantianos y platónicos, aristotélicos y positivistas se entretejen en ellas. Pero como este trabajo no tiene ni la más mínima pretensión histórica, ni siquiera hace el intento de diferenciar todo esto. Más bien extrae cierto grupo de problemas y lo examina críticamente en consciente unilateralidad. Sin embargo, nuestra crítica se ha basado en ese concepto de psicología o fenomenología descriptiva que concibe el «complejo de lo dado inmediatamente como el presupuesto último del método trascendental». Este concepto de fenomenología trascendental ha sido expuesto por Hans Cornelius, en explícita oposición a Husserl, en su «Sistemática trascendental». Nosotros enlazamos con la «Sistemática trascendental» y con su terminología, y consideramos que nuestra tarea consiste propiamente en dilucidar la oposición existente entre los pensamientos allí expuestos y las «Ideas» de Husserl –en lo que respecta a la teoría de la cosa en sí–. Incluso cuan-

do no la citemos explícitamente, la relación de nuestra investigación con la «Sistemática trascendental» es evidente.

La unilateralidad y limitación de nuestro planteamiento del problema hace que no entremos en el concepto husserliano de «intuición esencial» («Wesensschau»), que es para muchos el concepto central de la fenomenología, ni por ende en la discusión en torno a la teoría de la *abstracción,* incluso allí donde la teoría husserliana de la cosa se entrelaza con el concepto de «intuición esencial». Sólo cuando se ha tratado de mostrar que las condiciones psicológicas de la abstracción son relevantes para la *legitimación del sentido* del concepto de cosa, como en el caso del concepto de identidad de la cosa, hemos tenido que considerar brevemente algunos aspectos de la teoría de la abstracción en el curso de nuestra reflexión.

En este prólogo también he de agradecer sinceramente a mi venerado señor Prof. Dr. Hans Cornelius su amable ayuda.

A. El problema: contradicción en la teoría husserliana de la cosa

La fenomenología de Husserl quiere ser entendida como *idealismo trascendental*. La conciencia es para ella la *«esfera del ser de orígenes absolutos»*[1]; la conciencia *«juzga* la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, resuelve la duda y de este modo lleva a cabo "*declaraciones racionales de legitimidad*"»[2]; en el «complejo esencial de la conciencia trascendental» ha de «clarificarse... la esencia de esta legitimidad» –de los juicios de la razón– «y correlativamente la esencia de la "realidad"»[3]; «en la esfera lógica», se dice a continuación, «la esfera de la enunciación», «se hallan *por principio en correlación* el "*ser verdadero*" o "*ser real*" y el "*ser comprobable racionalmente*"»[4]. Aquí la pregunta no es cómo se justifica la legitimidad epistemológica del «complejo esencial de la conciencia trascendental», cómo se justifica la «esencia de la legitimidad de los juicios de la razón»; ni tampoco si el concepto de «esfera lógica» tiene un sentido claro y manifiesto. La pregunta es, antes bien, si realmente Husserl lleva a cabo sus análisis epistemológicos en el marco de una fenomenología orientada puramente a la conciencia en tanto que fundamento de la legitimidad del conocimiento, si su filosofía satisface la pretensión del idealismo trascendental. Esta pregunta la suscita de forma indirecta el propio desarrollo de las «Ideas relativas a una fenomenología pura», pero en las

[1] *Id.*, p. 107. *(Para descifrar las siglas utilizadas en las citas, véase el apartado bibliográfico, p. 77. El editor).*
[2] *Id.*, p. 281.
[3] *Id.*, p. 281.
[4] *Id.*, p. 282.

principales obras epistemológicas de Husserl aflora una contradicción fundamental que sólo puede explicarse respondiendo precisamente a esa pregunta. Lo primero que hemos de hacer es poner de manifiesto esta contradicción.

Para Husserl, todo conocimiento se funda en una «intuición en que se da algo originariamente»: «La *"visión" inmediata,* no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general, en tanto que forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma,* es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales»[5]. Pasando por alto que la distinción entre «visión empírica» y «visión en general» no resulta del todo clara, el sentido de la tesis de Husserl puede enunciarse de este modo: los hechos de conciencia dados de modo inmediato, nuestras vivencias, constituyen el fundamento de todo conocimiento. Con esto concuerda también el *«principio de todos los principios»,* según el cual *«toda intuición en que se da algo originariamente* es *un fundamento de derecho del conocimiento»,* y *«todo* cuanto se nos *ofrece de forma originaria* (por así decirlo, en su realidad corpórea) *en la "intuición"»* hay que *«tomarlo simplemente tal como se da,* pero también *sólo dentro de los límites en los que se da»*[6]. Aquí también subsiste cierta falta de claridad: el concepto de «realidad corpórea» designa claramente algo *cósico,* mientras que «lo dado originariamente» es un dato *fenoménico;* solamente la segunda parte del enunciado, con el postulado de que los datos originarios sólo pueden tomarse dentro de los límites en los que se dan –esto es, precisamente en tanto que hechos de conciencia–, parece cortar de raíz cualquier malentendido naturalista. A esto responde también la intención de la «ἐποχή fenomenológica», que debe hacer accesible la región de la conciencia pura, libre de trascendencias cósicas; ciertamente, *«no abandonamos esta tesis»* –la «actitud natural»[7], esto es, la «imagen del mundo natural»[8]–, pero la ponemos, *«por así decirlo, "fuera de juego", la "desconectamos", la "colocamos entre paréntesis"»*[9]. Husserl intenta delimitar la ἐποχή fenomenológica de «la exigida por el positivismo»;

[5] *Id.,* p. 36.
[6] *Id.,* pp. 43 ss.
[7] *Id.,* pp. 52 ss.
[8] E. i. d. Ph., pp. 17 ss.
[9] *Id.,* pp. 54 ss., véase *id.,* pp. 55 ss.

según Husserl, no se trata «ahora de desconectar todos los prejuicios que enturbian la objetividad pura de la investigación, no se trata de construir una ciencia "libre de teorías", "libre de metafísica", haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente»[10], sino que «el mundo entero, puesto en la actitud natural, con el que nos encontramos realmente en la experiencia, un mundo absolutamente "libre de teorías", tal como lo experimentamos realmente, como se presenta claramente en la concatenación de las experiencias... ahora para nosotros no vale nada»[11]. Sin embargo, esta delimitación ni es tajante ni puede serlo. Ninguna teoría del conocimiento, cualquiera que sea su positivismo, se apoyaría en «teorías y ciencias que se refieren a este mundo, estén fundadas a la manera positivista o de cualquier otra»[12], pues somete a crítica la pretensión de conocimiento de éstas; pero, por otra parte, Husserl no dice qué quiere contraponer al «hacer remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente» (sin duda, las vivencias), pues reconoce una y otra vez la intuición que da originariamente como la fuente de derecho del conocimiento –a menos que su polémica contra el desplazamiento de la fundamentación a los datos inmediatos se dirija, en verdad, contra la concepción naturalista que identifica «cosas» y «cosas naturales»[13], contra *la* concepción, pues, que pone en la base misma de «aquello con que nos encontramos inmediatamente» una realidad natural exterior–. En cualquier caso, la pregunta de Husserl: «*¿Qué puede, pues, quedar, cuando el mundo entero, contados nosotros mismos con todo* cogitare» –esto es, el yo naturalista– «*se ha desconectado?*»[14], esta pregunta ha de responderse dentro de los límites de un análisis de «aquello con que nos encontramos inmediatamente». Y la respuesta de Husserl: «En lugar de *llevar a cabo* ingenuamente los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza, con sus tesis trascendentes, y de dejarnos conducir a tesis trascendentes siempre nuevas por las motivaciones implícitas en esos actos, ponemos todas estas tesis "fuera de juego", no las seguimos; di-

[10] *Id.*, p. 57.
[11] *Id.*, p. 57.
[12] *Id.*, p. 57.
[13] Véase *id.*, p. 35.
[14] *Id.*, p. 57.

rigimos nuestra penetrante mirada teórica e investigadora a la *conciencia pura en su absoluto ser propio*»[15], que ha de quedar como «el buscado "*residuo fenomenológico*"»[16], esta respuesta es la consecuencia del remontarse a lo dado inmediatamente, y la investigación de Husserl también la ha encontrado básicamente a través de un análisis del complejo de la conciencia.

Pero la fenomenología de Husserl no se despliega en absoluto como una respuesta a esta pregunta. En efecto, a los motivos intelectuales que sitúan la intuición originaria como el fundamento de derecho del conocimiento, que conciben la investigación de la «esfera de la conciencia pura» como descripción del complejo de lo dado, se oponen motivos intelectuales de una naturaleza totalmente distinta. Las cosas, se dice en una ocasión, son «por principio trascendencias»[17]; en la trascendencia de la cosa se manifiesta «precisamente la diferencia de principio entre los modos del ser, la más cardinal que hay en general, la que existe entre *conciencia* y *realidad*»[18]; y en otros pasajes se dice con la misma rotundidad: «*La existencia de una cosa no es nunca una existencia exigida como necesaria por su darse,* sino que en cierto modo es siempre *contingente*»[19], y: «*A la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se opone... la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo puro, que es una tesis "necesaria"*, absolutamente indubitable. *Toda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir*»[20]. Finalmente: «Entre la conciencia y la realidad se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí, un ser que se matiza, que jamás se da de forma absoluta, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser absoluto y necesario, un ser que en principio no puede darse por medio de matices ni apariencias»[21].

La contradicción entre estas ideas y las expuestas anteriormente es evidente. Por una parte, «el auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que constituye la norma de todo enunciado racional sobre la trascendencia», no puede «... extraerse de ninguna otra parte que

[15] *Id.*, p. 94.
[16] *Id.*, p. 94.
[17] *Id.*, p. 76.
[18] *Id.*, p. 77.
[19] *Id.*, p. 86.
[20] *Id.*, p. 86.
[21] *Id.*, p. 93.

no sea el propio contenido esencial de la percepción, o bien de los complejos de *estructura* bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria»[22]. Por otra parte, para Husserl las cosas son «por principio trascendencias»[23]. El *«ser inmanente»*, es decir, el *«ser de la conciencia misma»*[24], es, *«sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio* nulla "re" indiget ad existendum», y *«el mundo de las "res" trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia fingida lógicamente, sino a una conciencia actual»*[25]; por el contrario, la esencia de toda *cogitatio* –también de las impresiones, de las vivencias parciales de la clase a en el sentido de la «Sistemática trascendental»[26]–, es para Husserl ser «conciencia *de* algo»[27]. O incluso: *«Jamás es un objeto existente en sí mismo un objeto tal que no le afecte en absoluto la conciencia y su yo»*[28], y ello frente a la afirmación antes citada: *«La existencia de una cosa no es nunca una existencia exigida como necesaria por su darse»*[29]. En otras palabras: a la conciencia, cuyos datos son la única fuente de derecho del conocimiento, opone Husserl desde un comienzo un mundo trascendente, un mundo que ciertamente sólo puede legitimarse epistemológicamente a través de su relación con la conciencia, pero cuya existencia no está constituida por ella. Así, cuando Husserl dice que *«todo* cuanto se nos *ofrece...* en su realidad corpórea *hay que tomarlo simplemente tal como se da»*[30], supone ya ese mundo trascendente. Pero la suposición de un mundo trascendente contradice el presupuesto de la conciencia en tanto que «esfera del ser de orígenes absolutos». Contradice el principio fundamental del idealismo trascendental.

La tarea de la siguiente investigación será comprender la génesis de esta contradicción desde su raíz epistemológica, corregir críticamente tal contradicción y mostrar sus consecuencias en el seno de la fenomenología sistemática. Partiendo de la estructura del primer tomo

---

22 *Id.*, p. 89.
23 *Id.*, p. 76.
24 *Id.*, p. 92.
25 *Id.*, p. 92.
26 Véase *Id.*, p. 50; Tr. S., p. 64.
27 *Id.*, p. 64.
28 *Id.*, p. 89.
29 *Id.*, p. 86.
30 *Id.*, p. 43.

de las «Ideas» de Husserl, que condensa su teoría del conocimiento, trataremos la cuestión en tres pasos: desde la «Meditación fenomenológica fundamental»[31] se expone críticamente la teoría husserliana de la cosa; en el marco de las consideraciones husserlianas «Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura»[32] se discute las consecuencias de dicha contradicción fundamental para la teoría general del conocimiento; finalmente, la sección dedicada a «La razón y la realidad»[33] constituye el motivo para emprender la corrección parcial de esta contradicción en las «Ideas» y explicar al menos genéricamente sus importantes consecuencias para el idealismo trascendental. Esta triple división del tema pretende tan poca relevancia sistemática como la propia estructura de las «Ideas». Queda absolutamente excluida de la investigación la pregunta de si la suposición de la trascendencia de lo cósico en Husserl guarda relación con el concepto de «intuición esencial»: esta cuestión exigía sus propios y pormenorizados análisis. Aquí la fenomenología de Husserl se entiende plenamente como un método para el «establecimiento de leyes ideales»[34], en estricta correspondencia con la «fenomenología trascendental» de la «Sistemática trascendental» de H. Cornelius. En la medida en que Husserl hace consideraciones epistemológicas, éstas también se dirigen al establecimiento de «leyes ideales»[34a].

---

[31] *Id.*, pp. 48-119.
[32] *Id.*, pp. 120-264.
[33] *Id.*, pp. 265-323.
[34] Tr. S., p. 49.
[34a] Véase *Id.*, p. 58.

B. La trascendencia de lo cósico y lo noemático en la fenomenología de Husserl

I. La teoría husserliana de la cosa

Husserl parte de la «imagen del mundo natural»: «Tengo conciencia» del mundo, «lo que significa ante todo: me encuentro con él inmediata e intuitivamente, lo experimento. A través de la vista, el tacto, el oído, etc., en los distintos modos de la percepción sensible, las cosas corpóreas están... *para mí simplemente ahí,* están *"ahí delante"* en sentido literal o figurado, lo mismo si me ocupo de ellas con especial atención observándolas, pensándolas, sintiéndolas, queriéndolas o no»[35]. En tanto que mundo de *cosas,* pues, Husserl caracteriza el «mundo natural» como ser permanente: «Me encuentro con la "realidad"... como *estando ahí delante* y *la tomo tal como se me da, también como estando ahí.* Ni la duda ni el rechazo frente a lo dado en el mundo natural altera en nada la *tesis general de la actitud natural.* "El" mundo siempre está ahí como realidad; a lo sumo, aquí o allí podrá ser "distinto" de lo que yo presumía, podrá borrarse tal o cual cosa... *de él,* de él, que... es siempre un mundo que está ahí»[36]. Pero esta actitud se transforma radicalmente con un propósito epistemológico: «*Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural,* todo cuanto ella... abarca lo colocamos entre paréntesis: *así pues, este mundo natural entero,* que está siempre "presente", que está siempre "ahí para nosotros", y que seguirá están-

[35] *Id.,* p. 48.
[36] *Id.,* pp. 52 ss.

dolo permanentemente como "realidad" de la que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis»[37]. Este procedimiento de la «colocación entre paréntesis» se llama en Husserl «ἐποχή fenomenológica»[38].

Pero ¿qué queda, pregunta Husserl, tras la práctica radical de la ἐποχή? Ésta ha de permitir el acceso a *«una nueva región del ser, hasta ahora no deslindada en lo que tiene de propio»*[38a], a saber: la conciencia «pura», libre de trascendencias. Husserl llama conciencia a todo *cogito* cartesiano: también, por ende, a todo «yo percibo»; es inherente a «la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo»[39]. Husserl determina el concepto de actualidad mediante el análisis de la percepción de la cosa. Cuando veo y toco un papel blanco que está ante mí en la penumbra, «este percipiente ver y tocar el papel» es, «en tanto que vivencia absolutamente concreta *del* papel que está ante mí, y del papel dado exactamente con estas cualidades... una *cogitatio,* una vivencia de conciencia»[40]; pero «el papel mismo con sus propiedades objetivas» no es «... una *cogitatio,* sino un *cogitatum,* no es vivencia de percepción, sino lo percibido»[41]. «Lo percibido mismo», prosigue Husserl expresándose de forma un tanto censurable y ambigua, puede «ser perfectamente una vivencia de conciencia», pero es «evidente que una cosa material, por ejemplo, este papel dado en la vivencia de percepción, no» es «en principio ninguna vivencia, sino un ser de una forma de ser totalmente distinta»[42]. «Toda percepción de una cosa», dice después haciéndose eco de la conocida teoría de James, tiene «un halo de intuiciones de fondo»[43], de inactualidades. La «conciencia en el *modo de estar vuelto actualmente hacia algo*» puede transformarse «en conciencia en el *modo de la inactualidad*», «y viceversa»[44]. La *«corriente de las vivencias»*, esto es, el complejo de la conciencia personal en el sentido de la «Sistemática trascendental», no puede

---

[37] *Id.*, p. 56.
[38] *Id.*, p. 56.
[38a] *Id.*, p. 58.
[39] *Id.*, p. 64.
[40] *Id.*, p. 61.
[41] *Id.*, pp. 61 ss.
[42] *Id.*, p. 62.
[43] *Id.*, p. 62.
[44] *Id.*, p. 63.

«consistir jamás en puras actualidades»[45]. Solamente las actualidades «determinan... en contraste efectivo con las inactualidades, el sentido *pleno* de la expresión *"cogito"*, "tengo *conciencia* de algo", "realizo un *acto* de conciencia"»[46]. En perfecta consonancia con un análisis del complejo de la conciencia personal, añade Husserl: «Viviendo en el *cogito,* no tenemos conciencia de la *cogitatio* misma en tanto que objeto intencional; pero ésta puede convertirse en todo momento en tal, es inherente a su esencia la posibilidad fundamental de una *vuelta "reflexiva" de la mirada»*[47]. De esto resulta la distinción entre actos de dirección *inmanente* y *trascendente.* «Por *actos de dirección inmanente...* entendemos aquellos a cuya *esencia* es inherente *que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la misma corriente de vivencias que ellos mismos... De dirección trascendente* son las vivencias intencionales en las que esto *no* ocurre»[48]. Husserl quiere que por «percepción *inmanente»* se entienda aquella en la que *«la percepción y lo percibido»* constituyen *«esencialmente una unidad inmediata, la de una sola* cogitatio *concreta»*[49]. Si tras determinar la «simple» percepción como «conciencia de algo» resulta del todo ininteligible el sentido de la restricción «los objetos intencionales de los actos de dirección inmanente... si es que existen», el concepto de «percepción inmanente» ligado a dicha restricción está, señalémoslo anticipadamente, en abierta contradicción con lo dicho antes.

Las «características esenciales de la vivencia y la conciencia», en las que Husserl se afana, son para él «estadios previos... para la obtención de la esencia de esa *conciencia "pura"»*[50]. Con el fin de discernir esta «conciencia pura», Husserl quiere descubrir «la fuente última de la que se alimenta la tesis general del mundo que llevo a cabo en la actitud natural... Evidentemente, esta fuente última es la *experiencia sensible»*[51]. «Entre los actos de experiencia», la *«percepción sensible»* cumpliría «en cierto modo el papel de experiencia originaria,

[45] *Id.*, p. 63.
[46] *Id.*, p. 63.
[47] *Id.*, p. 67.
[48] *Id.*, p. 68.
[49] *Id.*, p. 68.
[50] *Id.*, p. 69.
[51] *Id.*, p. 70.

en el buen sentido del término»[52]. Husserl dice expresamente de la «conciencia percipiente» que es «conciencia de la *presencia de un objeto individual en su propia persona*»[53]. Husserl emplea aquí como sinónimos percepción «sensible» y percepción «de la cosa»[54]. En el «marco de la simple intuición y de las síntesis inherentes a ella», para él es evidente que la «intuición y lo intuido, la percepción y la cosa percibida están, sin duda, referidas por esencia la una a la otra, pero, en virtud de una necesidad de principio, *no*» son *«uno ni están vinculadas ni real ni esencialmente»*[55].

Esto ha de aclararse con un ejemplo. «Sin dejar de ver esta mesa, dando vueltas en torno a ella, cambiando como quiera que sea de posición en el espacio, tengo continuamente conciencia del estar ahí en persona de esta una y misma mesa, que de suyo permanece completamente inalterada»[56]. «La percepción de la mesa» sería «una continuidad de percepciones cambiantes»[57]. Si cierro los ojos y después los abro, «*la*» percepción no vuelve a ser «en ningún caso» «individualmente la misma»[58]. «Sólo la mesa» sería «la misma, en tanto que tengo conciencia de ella como idéntica en la conciencia sintética, que enlaza la nueva percepción con el recuerdo. La cosa percibida puede existir sin ser percibida, incluso sin tener conciencia potencial de ella...; y puede existir sin alterarse. Pero la percepción misma es lo que es en el flujo constante de la conciencia y ella misma es un flujo constante: el ahora de la percepción se convierte constantemente en la conciencia que le sigue, la de lo pasado hace un instante, y a la vez destella un nuevo ahora»[59]. La ley ideal extraída del análisis de este ejemplo la resume Husserl en la tesis siguiente: *«Con necesidad esencial corresponde a la conciencia empírica, "omnilateral", que se confirma a sí misma en una unidad continuada, de la misma cosa, un complejo sistema de continuas multiplicidades de apariencias y matizaciones, en las*

[52] *Id.*, p. 70.
[53] *Id.*, p. 70.
[54] Véase *id.*, p. 71.
[55] *Id.*, p. 73.
[56] *Id.*, pp. 73 ss.
[57] *Id.*, p. 74.
[58] *Id.*, p. 74.
[59] *Id.*, p. 74.

cuales aparecen o se matizan en continuidades determinadas todos los factores objetivos que caen en el campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona»[60]. Y más adelante: «Mientras que la cosa es la unidad intencional, lo consciente de forma idéntica y unitaria en el fluir continuo y regulado de múltiples percepciones que se transforman constantemente las unas en las otras, éstas tienen siempre su *contenido descriptivo determinado,* que está *esencialmente* coordinado con aquella unidad»[61]. «Los datos sensibles que cumplen la función de matizar el color, etc.» son «por principio distintos del color propiamente dicho... en una palabra: de toda clase de factores *de las cosas. El matiz, aunque tenga el mismo nombre, no*» es, «*por principio, del mismo género que lo matizado*»[62].

«De estas reflexiones», concluye Husserl, «se ha desprendido la trascendencia de la cosa respecto de su percepción y, más allá de esto, respecto de toda conciencia relativa a ella»[63]. Esto tendría como resultado «una distinción fundamental... entre el *ser como vivencia* y el *ser como cosa*»[64]. Todas las cosas son «por principio trascendencias»[65]. «A la cosa en cuanto tal... es inherente, por esencia y "por principio", la imposibilidad de ser inmanentemente perceptible y, por lo tanto, de ser hallada dentro de la complexión de las vivencias en general. En este sentido se dice que la cosa es, en sí y puramente, trascendente. En esto se manifiesta precisamente la diferencia de principio entre los modos del ser, la más cardinal que hay en general, la que existe entre *conciencia* y *realidad*»[66].

Husserl intenta distinguir su concepción de la trascendencia de la cosa del concepto metafísico de cosa en sí. Para él es «un error de principio creer que la percepción... no se acerca a la cosa misma»[67]; que la cosa en sí «jamás se nos daría en su ser en sí», mientras que «a todo cuanto es sería inherente la posibilidad de principio de intuirlo, sim-

---

[60] *Id.*, pp. 74 ss.
[61] *Id.*, p. 75.
[62] *Id.*, p. 75.
[63] *Id.*, p. 76.
[64] *Id.*, p. 76.
[65] *Id.*, p. 76.
[66] *Id.*, p. 77.
[67] *Id.*, p. 78.

plemente, como lo que es, y en particular de percibirlo en una percepción en que se diese en su propia persona, *sin la mediación de "apariencia" alguna*»[68]. El contrasentido de esta teoría radicaría en que, creyendo que la cosa misma puede darse como vivencia en la postulada intuición divina, olvidaría la diferencia esencial entre lo trascendente y lo inmanente. Esa teoría sólo sería plausible mediante la suposición de la conciencia de una imagen o un signo, mientras que «la cosa espacial que vemos...» es, «pese a toda su trascendencia, algo percibido, dado *en su propia persona* a la conciencia... *no* se da una imagen o un signo en lugar de ella»[69]. «La percepción de la cosa no» representa «algo no presente, como si fuese un recuerdo o una fantasía; lo que hace presente, lo que aprehende es un ello mismo en su presencia en persona»[70].

La relación entre el matiz y lo matizado es, según Husserl, la causante de cierta *inadecuación* en la percepción de la cosa. «Una "cosa"» se «da necesariamente en meros *"modos de aparecer"*», hay «necesariamente un *núcleo de lo "realmente exhibido"* que se rodea, en virtud de apercepciones, de un *horizonte de algo "co-dado" impropiamente* y más o menos vagamente *indeterminado*»[71]. «*Ser de este modo imperfecta* in infinitum *es inherente a la esencia imborrable de la correlación de cosa y percepción de la cosa*»[72]. Mientras que a la «esencia de lo que se da por medio de apariencias» sería inherente «el que ninguna de ellas da la cosa como "absoluto"», sería inherente a la «esencia de lo que se da inmanentemente el darse en él justo algo absoluto que no (puede) exhibirse ni matizarse, en forma alguna, por partes»[73]. Con la imposibilidad de que en la percepción de una cosa, «por perfecta que sea», «se dé un absoluto» se correspondería «esencialmente el que toda experiencia, por vasta que sea, deja abierta la posibilidad de que lo dado, pese a la conciencia constante de su estar presente en sí mismo, *no* exista»[74]. Husserl cree poder generalizar esta idea de este modo:

[68] *Id.*, p. 78.
[69] *Id.*, p. 79.
[70] *Id.*, p. 79.
[71] *Id.*, p. 80.
[72] *Id.*, p. 80.
[73] *Id.*, p. 82.
[74] *Id.*, p. 86.

«*La existencia de una cosa nunca está exigida necesariamente por su darse,* sino que en cierto modo es siempre *contingente*»[75]. Cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, sería «por principio *sólo una presunta realidad...;* mientras que *yo mismo,* para el que ese mundo está ahí (a excepción de aquello que es añadido al mundo de las cosas "por mí"), mientras que la actualidad de mi vivencia es una realidad *absoluta,* dada en virtud de una posición incondicionada y absolutamente incuestionable»[76]. «*A la tesis del mundo, que es una tesis "contingente", se opone... la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo puro, que es una tesis "necesaria",* absolutamente indubitable. *Toda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir*»[77]. De esto se seguiría «que no cabe concebir prueba alguna extraída de la observación empírica del mundo que pueda cerciorarnos con absoluta seguridad de la existencia del mundo»[78].

Para Husserl, el objeto de la investigación fenomenológica es únicamente lo cósico en su relación con la conciencia. «*Lo que las cosas son,* las cosas sobre las que sólo nosotros hacemos juicios, sobre cuyo ser o no ser, su ser así o de otro modo sólo nosotros podemos discutir y decidirnos racionalmente, lo *son en tanto que cosas de la experiencia*[79]». «No debemos... dejarnos engañar, pues, por la expresión de la trascendencia de la cosa frente a la conciencia o su "ser en sí". El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que constituye la norma de todo enunciado racional sobre la trascendencia, no puede extraerse de ninguna otra parte que no sea el propio contenido esencial de la percepción, o bien de los complejos de *estructura* bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria[80].» «*Jamás es un objeto existente en sí mismo un objeto tal que no le afecte en absoluto la conciencia y su yo*[81].» Por el contrario, «*el ser de la conciencia*» quedaría «*sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mun-*

[75] *Id.*, p. 86.
[76] *Id.*, p. 86.
[77] *Id.*, p. 86.
[78] *Id.*, p. 87.
[79] *Id.*, p. 88.
[80] *Id.*, p. 89.
[81] *Id.*, p. 89.

do de las cosas, pero intacto en su propia existencia»[82]. Para Husserl, pues, el «*ser inmanente*» es, «*sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio* nulla "re" indiget ad existendum», mientras que, «*por otra parte, el mundo de las "res" trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia fingida lógicamente, sino a una conciencia actual*»[83]. «Entre la conciencia y la realidad se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí, un ser que se matiza, que jamás se da de forma absoluta, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser absoluto y necesario, un ser que en principio no puede darse por medio de matices ni apariencias»[84]. Husserl cree haber justificado de esta forma la «*conciencia pura en su absoluto ser propio*» como «el buscado "*residuo fenomenológico*"»[85]; al mismo tiempo cree haber respondido a la pregunta de qué quedaría tras la aplicación radical de la ἐποχή.

Difícilmente puede hacerse objeción alguna al hecho de que los análisis de Husserl tomen como punto de partida la «imagen del mundo natural». La crítica de la imagen del mundo natural es, al menos desde un punto de vista genético, la primera tarea de toda crítica del conocimiento, sólo que la contraposición entre mundo natural y mundo «reducido» no es en absoluto una novedad de la fenomenología de Husserl. Pero someter a crítica la imagen del mundo natural significa: ponerla a prueba utilizando como criterio lo que para nosotros es cierto y está fuera de duda, indagar si está exigida necesariamente por la complexión de nuestras vivencias. Como hemos visto[86], Husserl se rebela contra la exigencia de remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente; haciendo abstracción de que él mismo trata de satisfacer esta exigencia mediante la fundamentación fenomenológica, su objeción puede entenderse claramente como una objeción dirigida contra la «explicación causal de la realidad psíquica» del naturalismo[87]. De acuerdo con la investiga-

[82] *Id.*, p. 91.
[83] *Id.*, p. 92.
[84] *Id.*, p. 93.
[85] *Id.*, p. 94.
[86] Véase arriba, pp. 14 ss.
[87] Tr. S., p. 49.

ción de Husserl, pues, también hay que exigir que la imagen del mundo natural concuerde en última instancia con lo conocido de modo inmediato, esto es, con nuestras vivencias y con la complexión de nuestras vivencias.

El mundo natural es un mundo de *cosas*. Pero nosotros no conocemos las cosas de modo inmediato, sino sólo de modo mediato: las cosas no son vivencias. Arrojar luz sobre la disyunción de ser cósico y ser fenoménico es uno de los principales objetivos de la «Meditación fenomenológica fundamental». Pero esta disyunción solamente puede elevar la pretensión de garantizar conocimientos científicos analizando la estructura del ser de las cosas sobre la base de lo fenoménico. Este análisis sólo puede tener sentido si la existencia de las cosas no está ya implícita en la descripción de las vivencias; de no ser así, el método incurriría en el error lógico de una *petitio principii*, pues es precisamente la existencia de las cosas lo que ha de ser legitimado. A Husserl hay que reprocharle este error. Como podremos comprobar a continuación, la práctica de la ἐποχή fenomenológica no cambia en nada las cosas. La ἐποχή es *«cierta abstención del juicio que es conciliable con la inquebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, convicción de la verdad»*[88]. Desde el punto de vista epistemológico, es cuando menos indiferente que la suposición de la existencia de las cosas en el análisis de la conciencia tenga lugar en el marco de dicha abstención del juicio o en el de una meditación ingenua. Las reflexiones que siguen pretenden demostrar que en Husserl hay, efectivamente, una inadmisible suposición de la existencia de las cosas.

Husserl toma la conciencia, el tema de la investigación fenomenológica, «en su sentido pleno, que se ofrece inmediatamente y que nosotros caracterizamos de la forma más sencilla como el *cogito* cartesiano, el "yo pienso". Como es sabido, éste fue entendido por Descartes de manera tan amplia que abarca todo "yo percibo, yo recuerdo, yo imagino, yo juzgo, yo siento, yo deseo, yo quiero", y por lo tanto cualquier vivencia similar del yo, en sus innumerables y fluyentes formas especiales»[89]. Husserl usa como sinónimos las expresiones «cogitatio» y «vivencia de conciencia en general». En principio podemos

[88] *Id.*, p. 55.
[89] *Id.*, p. 61.

pasar por alto que Husserl limite posteriormente el sentido del término «cogitatio» a las «actualidades»[90], pues: «Cuando hablamos del "saber de la vivencia presente", no hacemos sino expresar con otras palabras lo que queremos decir cuando hablamos sencillamente de la *existencia* actual de esta vivencia (como la parte actual de la multiplicidad temporal). ... Así pues, no es posible distinguir entre el saber y el objeto presente de modo inmediato, ni siquiera como una parte específica de la vivencia situada *junto a* este objeto»[91]. Ya veremos qué obliga a Husserl a introducir esta distinción en la distinción entre *cogitationes* «actuales» e «inactuales». Por el momento hemos de afirmar: Husserl utiliza la expresión *cogitatio* de forma tan amplia como lo hizo Descartes, a saber: como nombre para las «vivencias de conciencia en general». Las «vivencias parciales de la clase a» de la «Sistemática trascendental» también se llaman en Husserl «cogitationes».

Pero todas las cogitationes se llaman, a su vez, «vivencias intencionales». «Es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo. A su manera, sin embargo... la *cogitatio modificada»* –esto es, la vivencia «inactual»– «es *también conciencia*, y *de lo mismo* que la correspondiente no modificada. La característica esencial y general de la conciencia se preserva, pues, en el curso de la modificación. Todas las vivencias que tienen en común esta característica esencial se llaman también *"vivencias intencionales"* (actos, en el sentido *más amplio* de las "Investigaciones lógicas"); en la medida en que son conciencia de algo, decimos que están *"referidas intencionalmente"* a este algo»[92]. Esta afirmación empieza siendo contradicha por un pasaje de las «Ideas» que sigue inmediatamente al ya citado: «Por *vivencias* en *el sentido más amplio del término* entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de las vivencias; así pues, no sólo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción; sino también todo ingrediente, todo cuanto de real *(reell)* hallamos en esta corriente y en sus partes concretas»[93]. Si Husserl ha dividido las vivencias en general en *cogitationes* actuales y potenciales, pero ha englobado *todas* las *cogitationes* en el

[90] *Id.*, p. 63, véase esta exposición, pp. 19 ss.
[91] Tr. S., pp. 61 ss., véase también p. 112.
[92] *Id.*, p. 64.
[93] *Id.*, p. 65.

término de «vivencias intencionales», ¿qué vivencias han de ser entonces *no* «intencionales»? En cualquier caso, a los componentes de impresión también les corresponde, según Husserl, intencionalidad: «El problema que abarca el conjunto de la fenomenología se llama intencionalidad. Este nombre expresa justamente la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos» –los "materiales" y, por lo tanto, las sensaciones–. De este modo, la fenomenología empieza con los problemas de la intencionalidad»[94].

La ambigüedad de la «cogitatio» en tanto que «vivencia de conciencia en general» y en tanto que «vivencia intencional» no es una inexactitud terminológica pasajera; esta ambigüedad radica en la cosa. Husserl *solamente* conoce vivencias intencionales, *solamente* conoce la conciencia de algo; ciertamente, los contenidos que tienen una función simbólica, las «vivencias parciales de la clase α» en el sentido de la «Sistemática trascendental»[95], son entendidos por él como un «*saber actual* de objetos que no son vivencias actuales»[96]; las «vivencias parciales de la clase a», en cambio, las entiende como *conciencia de cosas*. En vano se defiende Husserl de la teoría de las imágenes y los signos[97]: cuando afirma que «la percepción de la cosa no» representa «algo no presente, como si fuese un recuerdo o una fantasía; lo que hace presente, lo que aprehende es un ello mismo en su presencia en persona»[98], hay que objetarle que, en verdad, la conciencia de una cosa presupone seguramente (y necesariamente) el *«recuerdo»* –o la suposición de la existencia de cosas independientes de la conciencia–. Esta trascendencia de las cosas está efectivamente supuesta en Husserl, y contra él también puede decirse lo que se dice contra Brentano en la «Sistemática trascendental»: «A la... falsa suposición» –de que para los contenidos dados inmediatamente también deben darse «actos» del «vivenciar» o del «advertir» junto a dichos contenidos– «ha conducido sin duda la irresistible tendencia a *cosificar* rápidamente todos los objetos. De hecho, el conocimiento de todo objeto cósico re-

---

[94] *Id.*, p. 303.
[95] Tr. S., pp. 64 ss.
[96] Tr. S., p. 64.
[97] Véase arriba, pp. 23 ss.
[98] *Id.*, p. 79.

quiere siempre una vivencia mediadora, pues conforme a su naturaleza... estos objetos sólo pueden darse de modo mediato»[99].

La suposición de la existencia de las cosas se oculta en la falta de claridad de la que adolece el *concepto de percepción* en Husserl. Las «Ideas» no aclaran en ningún momento si «percepción» hace referencia a los «componentes de impresión» o a los «componentes de representación» de nuestras vivencias; la determinación de la «percepción inmanente», en cuyo caso *«la percepción y lo percibido»* han de formar *«esencialmente una unidad inmediata»*[100], parece referirse a los componentes de impresión, al igual que la afirmación, de significado absolutamente incierto, según la cual lo «percibido mismo» puede «ser perfectamente una vivencia de conciencia»[101]; solamente que la distinción entre la percepción y lo percibido resulta superflua, e incluso errónea, en el caso de la «percepción inmanente», pues el *existir* y el *ser advertido* de lo dado inmediatamente son la misma cosa. Pero es que, además, esas afirmaciones están en flagrante contradicción con otros pasajes de las «Ideas». *«El matiz»* –esto es, la percepción– *«no es, por principio, del mismo género que lo matizado»* (es decir, lo percibido)[102]. Esto podría decirse con cierta razón de los «componentes de representación», pero Husserl no debería en ningún caso afirmarlo genéricamente de las «percepciones», entre las que sin embargo también incluye los componentes de impresión. Si Husserl hubiese desarrollado de manera consecuente la distinción entre percepción inmanente y percepción trascendente, se habría dado cuenta de que esta última se funda en la primera, y habría debido distinguir claramente entre «componentes de impresión» y «componentes de representación». Pero en lugar de hacer esto, Husserl coordina percepción inmanente y trascendente en tanto que fuentes del conocimiento igualmente independientes. De este modo transforma incorrectamente en dato *inmediato* el darse de las *cosas,* que de acuerdo con su concepción (una vez admitida la dudosa ampliación del concepto de percepción) sólo se dan en la percepción *trascendente* y, por ende, en las vivencias parciales de la clase α. Esto resultará totalmente evidente si consideramos el ejemplo analizado por Husserl.

[99] Tr. S., pp. 90 ss.
[100] *Id.*, p. 68.
[101] *Id.*, p. 62.
[102] *Id.*, p. 75.

El «percipiente ver y tocar» el papel que tengo ante mí es, según Husserl, «la vivencia absolutamente concreta *del* papel que está ante mí»[103]. Pero, ¿qué significa aquí «percibir»? No significa más que un «reconocer de la segunda categoría»: «La impresión actual es reconocida como componente *de una clase ya conocida de complejos sucesivos,* en los que a los contenidos que eran semejantes en el sentido de la primera categoría» –es decir, independientemente de la posición de los objetos anteriores en otros complejos– «les han seguido *otros* contenidos»[104]. Pero el reconocimiento, en cuanto «conocimiento efectivo de la semejanza de un contenido con lo dado anteriormente»[105], es también un *saber de lo dado anteriormente,* dicho de forma general: «Toda impresión de una cualidad conocida *es... al mismo tiempo vivencia rememorativa*»[106]. Husserl pasa completamente por alto la relevancia de la «función simbólica» para la conciencia de una cosa. Cuando se la toma en cuenta, la distinción de *cogitatio* y *cogitatum* cobra rápidamente un sentido claro: se convierte en distinción entre el darse inmediatamente y el darse mediatamente. Los *cogitata,* no obstante, pueden ser tanto objetos «generales» (es decir, aquellos que carecen de «una posición determinada en la serie temporal»[107]) cuanto contenidos «individuales» (que están «siempre dados con alguna determinación temporal, en una *relación* temporal *del antes o después* respecto de otros datos individuales»[108]), pueden ser tanto objetos *«ideales»* cuanto objetos *«reales»*[109]. Habrá que restringir oportunamente el concepto de «cogitatio» a las vivencias parciales con función simbólica. Pero si, como hace Husserl, relacionamos la «percepción» con lo «percibido» sin entender esta relación como un saber de *vivencias anteriores,* la interpretamos incorrectamente como un saber acerca de *cosas trascendentes,* las mismas que la ἐποχή debería haber puesto entre paréntesis.

La distinción husserliana entre el «contenido real *(reell)* de la percepción» y su «objeto trascendente»[110] pone de manifiesto claramente

[103] *Id.,* p. 61, véase arriba, p. 20.
[104] Tr. S., p. 106.
[105] Tr. S., p. 94.
[106] Tr. S., p. 95.
[107] Tr. S., p. 139.
[108] Tr. S., p. 139.
[109] Tr. S., p. 140.
[110] *Id.,* pp. 73 ss., véase arriba, p. 22.

la suposición de la trascendencia de la cosa. Si, «sin dejar de ver esta mesa», doy vueltas en torno a ella, etc. y «tengo continuamente conciencia del estar ahí en persona de esta una y misma mesa», ¿de dónde puede proceder esta conciencia, sino del flujo de mi conciencia personal? Pero Husserl desprecia esta respuesta diciendo que es propia de «la mera *constitución psicológica*»[111] del objeto, aunque un instante después se ve obligado a refugiarse precisamente en esta «constitución psicológica», pues para explicar la identidad de la cosa «mesa» no puede menos de introducir la «conciencia sintética, que enlaza la nueva percepción» –la nueva impresión– «con el recuerdo»[112]. Sin embargo, acto seguido vuelve a rechazar este método: «La cosa percibida puede existir sin ser percibida, incluso sin tener conciencia potencial de ella...; y puede existir sin alterarse. Pero la percepción misma es lo que es en el flujo constante de la conciencia y ella misma es un flujo constante: el ahora de la percepción se convierte constantemente en la conciencia que le sigue, la de lo pasado hace un instante, y a la vez destella un nuevo ahora, etc.»[113]. Ahora bien: quien entiende la conciencia personal como «destello» puntual de un ahora aislado y siempre nuevo, no puede menos de buscar la «cosa percibida, que puede existir sin ser percibida», más allá de esta conciencia puntual.

De este modo hemos dado con la razón última por la que Husserl se ve obligado a suponer la trascendencia de la cosa: son los restos de una psicología *atomista* (psicología en tanto que método para el establecimiento de leyes ideales, como también cabe llamar a la fenomenología de Husserl) los que hacen imposible la constitución de la cosa en sí como nexo de apariencias conforme a leyes. «Cuando una pluralidad de impresiones es reconocida como un todo, este reconocimiento del todo no puede reducirse al reconocimiento de sus *distintas partes*. En toda pluralidad se dan más bien... cualidades de las que carecen las distintas partes de esa pluralidad»[114]. Pero estas «cualidades de forma» *(Gestaltqualitäten)* tienen una importancia fundamental para lo que denominamos «expectativa»[115]: las cualidades de

[111] L. U., II, 1, p. 208.
[112] *Id.*, p. 74.
[113] *Id.*, p. 74.
[114] Tr. S., p. 95.
[115] Tr. S. 106, véase arriba, p. 30.

forma, a través de las que la pluralidad de las partes queda caracterizada como una pluralidad perteneciente al complejo de *una* conciencia personal, designan precisamente los *«complejos sucesivos ya conocidos»*, en los que a los contenidos que eran semejantes, en el sentido de la primera categoría, les han seguido otros. Si se desatienden estas cualidades de forma, la expectativa de la presentación de determinados contenidos como un hecho conforme a leyes se convierte en un milagro, y para poder explicar esa expectativa habría que hipostatizar un correlato trascendente de las impresiones, que en su aislamiento jamás darían lugar a una expectativa determinada[116].

Como fruto de la psicología atomista puede entenderse también, dicho sea de paso, la distinción de Husserl entre actos «actuales» y «potenciales», entre vivencias «advertidas» e «inadvertidas». «Inadvertido» sólo puede ser lo dado de modo mediato; pero como, según Husserl, de modo mediato sólo pueden darse distintos contenidos parciales, nunca los complejos, cuando se trata de un saber de complejos mediante cualidades de forma, esto es, sin una distinción de las partes, presupone erróneamente el carácter inadvertido de lo dado inmediatamente.

De las consideraciones anteriores se sigue, en primer lugar, una crítica de la teoría husserliana del *matiz* y lo *matizado*. Si esta distinción se entendiese como una distinción entre objetos «reales» («que siempre hay que concebirlos como dados inmediatamente en algún momento») y objetos «ideales» («que sólo pueden darse de modo me-

[116] En Husserl los elementos atomistas no son algo extraño, aunque en ningún pasaje de las «Ideas» resultan tan funestos como en el citado; vaya como ejemplo otro pasaje: «Adoptando la actitud reflexiva adecuada, podemos considerar el modo de darse en la conciencia de los tramos de vivencias correspondientes a distintas secciones de duración de las mismas, y de acuerdo con ella decir que la conciencia entera que constituye esta unidad de duración se compone continuamente de secciones en que se constituyen las secciones de vivencia de la duración» (*id.*, p. 245). De acuerdo con esto, pues, lo primario serían las «secciones». O, en relación con la «percepción de la cosa»: «... consideradas con exactitud, en su concreción sólo tienen *una fase absolutamente originaria,* aunque continuamente fluyente, el momento del *ahora* vivo» (*id.*, pp. 149 ss.). Por el contrario, en otro pasaje se dice: «De nuestras consideraciones podemos también... concluir que *ninguna vivencia concreta* puede ser *independiente en sentido pleno.* Todas ellas "necesitan completarse" en un complejo no arbitrario, sino forzosamente determinado en su forma y modo» (*id.*, p. 167). Husserl no ha extraído las consecuencias de esta afirmación para la teoría de la cosa.

diato»[117]), la afirmación según la cual *«el matiz... no es, por principio, del mismo género que lo matizado»*[118] sería totalmente correcta. Pero la distinción de Husserl no sólo tiene este sentido obvio. Puesto que, según él, los factores objetivos caen *«en el campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona»*[119], han de darse de modo inmediato –*en* la percepción, de la que a la vez son distintos–. El contrasentido es evidente. El intento desesperado de legitimar la supuesta trascendencia de lo cósico en lo fenoménico es su causa. Así como las cosas no son trascendencias, tampoco son vivencias. Son leyes para vivencias, constituidas únicamente por el complejo de nuestra conciencia personal.

Si Husserl no ha podido menos de interpretar erróneamente lo cósico como vivencia en su teoría de la matización, la disyunción de ser como vivencia y ser como realidad le lleva, a continuación, a expulsar nuevamente las cosas de la complexión de las vivencias. La vaga trascendencia de la cosa respecto de su percepción se transforma en la dogmática trascendencia de la cosa respecto de la conciencia. «A la cosa en cuanto tal, a toda realidad en el verdadero... sentido, es inherente, por esencia y "por principio", la imposibilidad de ser inmanentemente perceptible y, por lo tanto, de ser hallada en la complexión de las vivencias en general»[120]. ¿«Inmanentemente perceptible»? Ciertamente, la cosa no es una vivencia[121]. Pero, ¿se sigue realmente de esto que la cosa no pueda «ser hallada en la complexión de las vivencias en general»? En modo alguno. Basta con pensar en el concepto crítico de cosa. Las cosas no son vivencias aisladas, sino relaciones *entre* vivencias –leyes para su curso–. En tanto que tales, sin embargo, son total y literalmente inmanentes al complejo de la conciencia. Así pues, hablar de la «trascendencia absoluta» de la cosa es tan ilícito como hablar de «la diferencia de principio entre los modos del ser», de «la más cardinal que hay en general», la diferencia «entre conciencia y realidad»[122]. ¿Qué podría reclamar el título de «rea-

[117] Tr. S., p. 140.
[118] *Id.*, p. 75.
[119] *Id.*, pp. 74 ss.
[120] *Id.*, p. 77, véase arriba, p. 23.
[121] Véase *id.*, pp. 67 ss.
[122] *Id.*, p. 77.

lidad», sino nuestras vivencias? ¿De qué otra realidad podríamos tener noción?

A la vez se corrige la afirmación del carácter indubitable de la percepción inmanente frente al carácter dubitable de la percepción trascendente[123]. Que «una cosa» se da «necesariamente por medio de simples apariencias», que se ofrece de manera «inadecuada», es algo que se concederá de buen grado a Husserl. La distinción entre «forma cosa» y «forma apariencia»[124] de la «Sistemática trascendental» apunta a lo mismo, y la «existencia objetiva» de la ley cuya realidad es «independiente de las distintas apariencias que le son propias o que se someten a ella»[125] designa explícitamente la relación de cosa y apariencia. Sin embargo, aunque ninguna apariencia «da la cosa como "absoluto"»[126], esto no nos permite decir que la *«existencia de una cosa nunca está exigida necesariamente por su darse,* sino que en cierto modo es siempre *contingente»*[127]. Contra la tesis de Husserl hay que afirmar con rotundidad: *en la medida y sólo en la medida en que puede demostrar que está exigida por los datos, hay existencia de cosas.* Todos nuestros juicios particulares sobre cosas pueden ser falsos, es decir, pueden ser refutados por la complexión de nuestras vivencias. Sin embargo, esto no equivale a someter a *dubitatio* el ámbito de las cosas *toto genere,* sino que éste es válido mientras lo aprehendamos en el sentido de la primera y de la segunda categoría. Pero esto es un hecho *trascendental* en el sentido kantiano del término, es decir, ha de darse necesariamente en todo momento y en todo lugar[128]. Sólo una teoría que parte del ser de las cosas como ser *trascendente* puede poner en duda la existencia de las cosas en cuanto tal.

Se corrige, además, la tesis metafísica de la «contingencia del mundo»[129]. Podremos llamar azar al hecho de que se nos den vivencias, pero esto apenas es decir nada, pues es imposible concebir una conciencia que no esté referida a vivencias. Pero si se nos dan vivencias, entonces

---

123 Véase *id.,* pp. 180 ss., véase arriba, p. 24.
124 Tr. S., p. 199.
125 Tr. S., p. 196.
126 *Id.,* p. 82.
127 *Id.,* p. 86.
128 Véase Tr. S., pp. 107 ss.
129 *Id.,* pp. 86 ss., véase arriba, p. 25.

la existencia de las cosas no es algo contingente, sino que está exigida por la complexión de las vivencias. La afirmación de Husserl: «*Toda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir*»[130], esta afirmación es, pues, incorrecta; prescindiendo de que, como se ha dicho, las cosas *nunca* pueden darse «en persona», mientras que todas nuestras vivencias han de dársenos en algún momento «en persona», esto es, inmediatamente, prescindiendo de estas inexactitudes, la afirmación de Husserl pasa por alto que ha de haber existencia de cosas siempre que la complexión de las vivencias así lo exija. Por consiguiente, tampoco puede hablarse de «contingencia» del mundo. Ninguna experiencia futura podría refutar lo que constituye una «condición de posibilidad de la experiencia»[131]. Que nosotros «captamos, o mejor dicho: que *debemos* captar en conceptos estables lo que flota en vacilante apariencia»[132] es una condición trascendental de este tipo. Así como las cosas no son dubitables, tampoco son contingentes. Finalmente, el hecho de que en todo momento y en todo lugar hayamos de hacer juicios sobre cosas corrige también la antítesis de Husserl: «*El ser inmanente* es... *sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio* nulla "re" indiget ad existendum. *Por otra parte, el mundo de las "res" trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia fingida lógicamente, sino a una conciencia actual*»[133]. Las «res» no son objetos trascendentes, sino que se constituyen sobre la base de las condiciones trascendentales de la experiencia; de ahí que la conciencia necesite tanto la «res» como la «res» necesita la conciencia. El «abismo de sentido» entre «conciencia» y «realidad» no es más que un engaño. El campo de investigación de la fenomenología no es una «conciencia pura en "contraposición" con la realidad»: la descripción de las leyes del conjunto de nuestra experiencia es su tarea.

II. La trascendencia del nóema

La contraposición de «conciencia» y «realidad» es el tema central de la teoría husserliana del conocimiento. Como Husserl cree que la

[130] *Id.*, p. 86.
[131] K. d. r. V., p. 172.
[132] Tr. S., p. 198.
[133] *Id.*, p. 92.

«res» está referida necesariamente a la conciencia, se ve obligado a buscar en la misma conciencia el fundamento de lo que él llama la «diferencia más cardinal entre los modos del ser», cuando un análisis del complejo de la conciencia personal muestra precisamente la nulidad de tal diferencia. Husserl presenta la suposición de la trascendencia de la cosa como el problema por antonomasia de una teoría del conocimiento orientada a trascendencias, un problema que él considera irresoluble y que se revela inmediatamente como un *falso problema* en cuanto se descubre que las cosas no son más que reglas para las apariencias. Pero una teoría del conocimiento que no se percata de esto incurre continuamente en profundas contradicciones; cree poder eliminar la cosa en sí naturalista y, sin embargo, es incapaz de abrirse al concepto de «cosa en sí inmanente», al concepto de las leyes conocidas de las apariencias; debe admitir que las cosas no se dan inmediatamente y, sin embargo, no osa concebirlas como cosas que se dan de modo mediato. En el concepto de *nóema* y en su problemática se pone de manifiesto hasta qué punto la errónea teoría husserliana de la cosa domina su teoría del conocimiento.

Como hemos dicho anteriormente, para Husserl *toda* conciencia es «conciencia *de* algo»[134]; pero «conciencia de algo» no significa para él que haya que distinguir en todo momento y en todo lugar entre vivencias parciales de la clase a y de la clase α, sino más bien que *todas* las vivencias parciales son de la clase α, en otras palabras: que también los *componentes de impresión* tienen una función simbólica, que después solamente resulta admisible para las cosas trascendentes. De esta relación se dice explícitamente que no es una relación naturalista, sino que tiene lugar en el marco de la ἐποχή y que también es válida para la conciencia reducida, esto es, para la conciencia depurada de las cosas trascendentes. El tema de la fenomenología es, según Husserl, la «conciencia de algo» tal como se ofrece al estudio después de haber puesto en práctica la ἐποχή. «*La desconexión tiene... el carácter de un cambio de signos de valor, y lo que de este modo ha cambiado de valor vuelve a quedar en la esfera fenomenológica.* Dicho con una imagen: lo puesto entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica, sino simplemente puesto entre paréntesis y provis-

[134] Véase arriba, p. 20, para su crítica véase pp. 27 ss.

to de un índice. Pero con este índice entra en el tema principal de la investigación[135].» Así queda ya anunciado el absurdo postulado de una «teoría del conocimiento de trascendencias»; Husserl lo expresa claramente en la siguiente afirmación: «Todo lo trascendente, en la medida en que se da de forma consciente, no sólo es objeto de la investigación fenomenológica por el lado de la *conciencia de* ello, por ejemplo, de los distintos modos de conciencia en los que se ofrece como siendo lo mismo, sino también, aunque esencialmente relacionado con lo anterior, como lo dado y lo aceptado en los datos»[136].

La diferencia entre los «modos de conciencia en los que se da lo trascendente» y los propios «datos trascendentes» se convierte en el canon de la teoría del conocimiento de Husserl. Con ella enlaza la distinción entre lo encerrado «real *(reell)* e intencionalmente» en las vivencias[137], que evidentemente se introduce sin más determinación. Husserl no reserva exclusivamente el término «intencionalidad» para las vivencias dotadas de una «función simbólica»: «La intencionalidad es lo que caracteriza plenamente a la *conciencia*, y lo que permite designar a la vez la corriente de vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia»[138]. Sirviéndose de una terminología vacilante, profundamente reveladora de una inseguridad objetiva, Husserl vuelve a restringir inmediatamente el concepto de intencionalidad, que sin embargo, de acuerdo con la página 64 de las «Ideas» y después del último pasaje citado, debería atribuirse a *todas* las *cogitationes;* según Husserl, habría que «distinguir esencialmente: 1. Todas las vivencias que en las "Investigaciones lógicas" se denominan "contenidos primarios"; 2. Las vivencias o los elementos de las vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad. A las primeras pertenecen ciertas... vivencias "sensibles", los *"contenidos de la sensación"*»[139]. Aquí Husserl deja abierta la cuestión de si «tales vivencias sensibles tienen en la corriente de las vivencias siempre y necesariamente alguna "apercepción animadora"... o, como también decimos, si se hallan siempre en *funciones intencionales*»[140]. «En cual-

135 *Id.*, p. 142.
136 *Id.*, p. 142.
137 *Id.*, p. 145.
138 *Id.*, p. 168.
139 *Id.*, pp. 171 ss.
140 *Id.*, p. 172.

quier caso, en el entero ámbito fenomenológico... esta singular dualidad y unidad de ὕλη *sensible* y μορφή *intencional* desempeña un papel primordial»[141]. Lo que «forma con las materias vivencias intencionales e introduce lo específico de la intencionalidad, es precisamente lo mismo que da su» (ha de decir «su de ella»)* «sentido específico al hablar de conciencia, según el cual conciencia se refiere *eo ipso* a algo de lo que ella es conciencia»[142]. Puesto que «hablar de elementos de la conciencia, de aspectos de la conciencia y de términos similares, así como hablar de elementos intencionales... resulta totalmente inútil, debido a sus múltiples equívocos, introducimos el término *elemento noético* o, de forma concisa, *nóesis*»[143]. «*La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética*[144].» Los mayores problemas de la fenomenología son, según Husserl, los «*problemas funcionales*, es decir, los de la *"constitución de las objetividades de la conciencia"*»[145]. «Con la más amplia universalidad se trata de... examinar cómo se "constituyen conscientemente" las unidades objetivas de toda región y categoría[146].»

Pero la distinción más amplia y fundamental con la que topamos «en relación con la intencionalidad» es «la distinción entre los *componentes propiamente dichos* de las vivencias intencionales y los *correlatos intencionales* de éstas o de sus componentes»[147]. «Por un lado, hemos de... distinguir las partes y los elementos que encontramos en un *análisis real (reelle)* de la vivencia, en el que la tratamos como a cualquier otro objeto, preguntando por sus trozos o por los elementos no independientes que la integran realmente *(reell)*. Pero, por otro lado, la vivencia intencional es conciencia de algo...; y esto nos permite preguntar qué hemos de decir esencialmente de este "de algo"[148].»

---

141 *Id.*, p. 172.

* «ha de decir "su de ella" ("ihren")»: Adorno corrige el error gramatical del texto de Husserl. El adjetivo posesivo «su» en «su sentido específico» ha de escribirse «ihren», en femenino, porque se refiere a «die Rede» (el hablar de algo), que en alemán es femenino. *[N. del T.]*

142 *Id.*, p. 174.

143 *Id.*, p. 174.

144 *Id.*, p. 175.

145 *Id.*, p. 176.

146 *Id.*, p. 177.

147 *Id.*, p. 181.

148 *Id.*, p. 181.

«Toda vivencia intencional es, en virtud de sus elementos noéticos, justamente noética; su esencia es albergar algo así como un "sentido", y eventualmente un múltiple sentido, llevar a cabo a partir de este dar sentido y a una con él nuevas operaciones, que obtienen "sentido" precisamente a través de él»[149]. «Pero, por más que esta serie de ejemplos de elementos» –noéticos– «remita a componentes reales *(reelle)* de la vivencia, lo cierto es que también apunta, por medio del sentido, a componentes *no reales (nicht reelle)*. A los múltiples datos de contenido real *(reell)*, noético, les corresponde siempre una multiplicidad... de datos comprobables en un correlativo "*contenido noemático*", o más brevemente, del "nóema"»[150]. «La percepción, por ejemplo, tiene su nóema, en lo más bajo su sentido perceptivo, es decir, lo *percibido en cuanto tal*. Asimismo, cada recuerdo tiene su *recordado en cuanto tal* justamente como suyo, exactamente como está "mentado", como es "consciente" en él... El correlato noemático hay que tomarlo siempre... *exactamente* como está "inmanente" en la vivencia de la percepción... es decir, como nos es ofrecido por ella *cuando preguntamos puramente a esta vivencia misma*»[151].

Esto ha de «entenderse... perfectamente mediante el análisis de un ejemplo»[152].

«Supongamos que miramos... en un jardín un manzano en flor, el verde tierno del césped, etc. Evidentemente, la percepción... no es a la vez lo percibido... En la actitud natural, el manzano es para nosotros algo que está ahí en la realidad trascendente del espacio, y la percepción... un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos reales. Entre la una y la otra realidad, esto es, entre el ser humano real o la percepción real y el manzano real, existen relaciones reales... Ahora pasemos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente queda "puesto entre paréntesis", llevamos a cabo la ἐποχή en relación con su realidad. Y preguntamos con qué nos encontramos en la complexión de vivencias noéticas de la percepción... Junto con el mundo físico y psíquico, ha quedado desconectada también la existencia efectiva de la relación real entre la percepción y lo per-

149 *Id.*, p. 181.
150 *Id.*, pp. 181 ss.
151 *Id.*, p. 182.
152 *Id.*, p. 182.

cibido; y, sin embargo, es patente que ha quedado como resto una relación entre la percepción y lo percibido, una relación que se da esencialmente en "pura inmanencia", es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida..., tal como se inserta en la corriente de vivencias... También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción *de* "este manzano en flor, en este jardín, etc."... El manzano no ha perdido ni el más pequeño matiz de todos los elementos, cualidades, características *con los que había aparecido en esta percepción*»[153]. Como resultado de su análisis enuncia Husserl esta tesis: «En nuestra actitud fenomenológica podemos y debemos plantear la pregunta esencial: *¿qué es lo "percibido en cuanto tal", qué momentos esenciales alberga en sí mismo en tanto que nóema de esta percepción?*»[154].

Según Husserl, la cosa de la naturaleza es radicalmente distinta de la cosa reducida. «El *árbol pura y simplemente,* la cosa de la naturaleza, es todo menos este *árbol percibido en cuanto tal,* que, en tanto que sentido de la percepción, es inherente a ella, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el sentido de *esta* percepción, que es necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales»[155]. Así como no debemos confundir el nóema con la cosa pura y simplemente, tampoco deberíamos entenderlo como encerrado realmente *(reell)* en la vivencia intencional. Si intentásemos introducir el objeto reducido en la vivencia en tanto que objeto «inmanente» de la percepción, nos veríamos «ante la dificultad» de que ahora se hallarían frente a frente dos realidades, mientras que sólo nos encontramos con una y sólo una es posible. «La cosa, el objeto natural, esto es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y nada más que éste es el verdadero objeto de la "intención" perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o una "imagen interna" del árbol real que está ahí fuera delante de mí, no se da en modo alguno, y plantear este tipo de hipótesis sólo conduce a un contrasentido»[156]. Husserl

[153] *Id.*, pp. 182 ss.
[154] *Id.*, p. 183.
[155] *Id.*, p. 184.
[156] *Id.*, p. 186.

ya ha refutado anteriormente la suposición de la conciencia de una imagen[157]. «Frente a tales extravíos» deberíamos «atenernos a lo que se da en la vivencia pura y tomarlo, dentro del marco de la claridad, exactamente tal como se da»[158]. Pero «la percepción también se caracteriza precisamente por tener su sentido noemático, su "percibido en cuanto tal", "este árbol en flor que está ahí en el espacio"..., justamente el *correlato* inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida. Dicho con una imagen: la "colocación entre paréntesis" que ha experimentado la percepción impide cualquier juicio sobre la realidad percibida (es decir, cualquier juicio basado en la percepción no modificada o que contenga en sí mismo la tesis de ésta). Pero no impide juicio alguno que afirme que la percepción es conciencia *de* una realidad (cuya tesis, sin embargo, no puede "llevarse a cabo" con él); ni impide en modo alguno describir esta "realidad en cuanto tal" que aparece en la percepción»[159].

De todo esto se sigue, según Husserl, que «a la esencia de la vivencia de percepción en sí misma es inherente el "árbol percibido en cuanto tal", es decir, el nóema en sentido pleno, que no resulta afectado ni por la desconexión de la realidad del árbol mismo ni por la desconexión del mundo entero; pero, por otra parte, este *nóema* con su "árbol" entre comillas *no está contenido realmente (reell) en la percepción, como tampoco lo está el árbol de la realidad*»[160]. Aquí la reflexión vuelve sobre lo anterior: «El color del tronco del árbol, consciente puramente como percibido, es exactamente "el mismo" que el que teníamos por el del árbol real antes de la reducción fenomenológica... *Este* color, puesto entre paréntesis, pertenece al nóema. Pero no pertenece como componente real *(reell)* a la vivencia de percepción, aunque en ésta también encontramos "algo así como color", a saber: la "sensación de color", el elemento hylético de la vivencia concreta en el que se "matiza" el color noemático, "objetivo"»[161]. «Cuando practicamos la reducción fenomenológica, llegamos incluso a la evidencia esencial y general de que el objeto árbol *sólo* puede apare-

[157] *Id.*, pp. 78 ss., véase arriba, pp. 23 ss.
[158] *Id.*, p. 187.
[159] *Id.*, pp. 187 ss.
[160] *Id.*, p. 202.
[161] *Id.*, p. 202, véase *id.*, p. 73 y pp. 22 ss. y 33-34 de esta exposición.

cer en una percepción *en general* tan determinado *objetivamente* como aparece en ella, si los elementos hyléticos... son justo los que son y no otros»[162]. «De este modo es también absolutamente indudable que "unidad" y "multiplicidad" pertenecen aquí a *dimensiones totalmente distintas, todo lo hylético* pertenece como componente *real (reell)* a la vivencia concreta, mientras que lo que en ello se "exhibe" o "matiza" como múltiple pertenece al *nóema*»[163]. Y a continuación: «No sólo los elementos hyléticos (las sensaciones de color, los sonidos, etc.), sino también las apercepciones animadoras» –nóesis–, «esto es, *ambas cosas a una:* también el *aparecer* del color, del sonido y de cualquier cualidad del objeto, pertenecen como componentes "reales" ("reelle") a la vivencia»[164].

Husserl resume: «Si llamamos "trascendentales" tanto a la reducción fenomenológica como a la esfera de las vivencias puras, es justamente porque en esta reducción encontramos una esfera absoluta de materias y formas noéticas a cuyas relaciones, estructuradas conforme a una *necesidad esencial inmanente,* es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual modo, que es algo contrapuesto a la conciencia misma, algo esencialmente extraño, irreal, trascendente, y que es la fuente originaria de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento que afectan a la esencia y a la posibilidad del conocimiento objetivamente válido de lo trascendente. La reducción "trascendental" lleva a cabo la ἐποχή en relación con la realidad; pero a lo que le queda de ésta pertenecen los nóemas con la unidad noemática que les es propia, y por lo tanto la forma en que lo real es consciente en la conciencia misma y, en especial, se da en ella»[165]. Acto seguido, Husserl exige considerar por separado las *morfologías* de las nóesis y los nóemas, tarea que emprende en las siguientes secciones de las «Ideas»; para él, estas morfologías no estarían «en absoluto relacionadas entre sí al modo de dos *espejos enfrentados,* ni de tal manera que se pasase de la una a la otra con un simple cambio de signo, sustituyendo, por ejemplo, un nóema N por "conciencia de

[162] *Id.,* p. 203.
[163] *Id.,* p. 203.
[164] *Id.,* pp. 203 ss.
[165] *Id.,* p. 204.

N"»[166]. Esto se desprendería «ya de lo que hemos dicho anteriormente sobre la correspondencia entre las cualidades unitarias del *nóema*-cosa y sus multiplicidades hyléticas de matización en las posibles percepciones de la cosa»[167].

La relación entre *cogitatio* y vivencia intencional, la tesis según la cual toda conciencia es «conciencia de algo», ya ha sido discutida críticamente[168]. Ahora hemos de dilucidar qué significa concretamente esta tesis en el marco de la ἐποχή fenomenológica. Nuestra pregunta es la siguiente: si toda conciencia es conciencia *de algo,* pero al mismo tiempo nuestra reflexión ha de ceñirse a la conciencia depurada de toda trascendencia, ¿de qué es entonces conciencia? Nuestra respuesta a esta pregunta ha de ser: en la medida en que nuestra conciencia es conciencia de algo, es conciencia de objetos reales o ideales dados de modo mediato en el sentido de la «Sistemática trascendental».

Husserl admite ocasionalmente que no toda vivencia es una vivencia intencional. Si toda vivencia fuese intencional, en los meros componentes de impresión también habría que distinguir entre la vivencia y aquello de lo que ella es vivencia; el propio Husserl rechazó ya esta distinción en la quinta Investigación lógica del segundo tomo, donde identificó sensación y contenido de la sensación. Pero se ve inducido constantemente a transferir sin más a todo lo fenoménico hechos que ha constatado previamente en la *esfera del juicio;* la responsable de esta transferencia es su creencia en la omnipotencia de la «lógica pura», de la que hablaremos después. Pero cada vez que realiza esta transferencia a lo fenoménico en lugar de tomarlo como punto de partida, corre el peligro de suponer la trascendencia de la cosa.

Si reservamos exclusivamente el concepto de «vivencia intencional» para las vivencias parciales de la clase α, entonces ya no tiene sentido hablar de la trascendencia del objeto intencional; y la exclusión de toda trascendencia también debería estar exigida por la propia ἐποχή. Husserl afirma: «Todo lo trascendente, en la medida en que se da de forma consciente, no sólo es objeto de la investigación feno-

166 *Id.*, p. 206.
167 *Id.*, p. 206, véase *id.*, pp. 201 ss., así como pp. 41 ss. de esta exposición.
168 Véase arriba, pp. 25 ss.

menológica por el lado de la *conciencia de* ello, por ejemplo, de los distintos modos de conciencia en los que se ofrece como siendo lo mismo, sino también, aunque esencialmente relacionado con lo anterior, como lo dado y lo aceptado en los datos»[169]. Esta afirmación –dicho sea como resultado provisional antepuesto a todo lo que sigue– ha de corregirse en varios sentidos. Por una parte, en el marco de la ἐποχή no puede hablarse de trascendencias, sino de lo que se da de modo mediato. Pero la distinción entre los «modos de darse algo» y las «trascendencias que se dan» se convierte para nosotros en la distinción entre el símbolo y lo simbolizado. Es claro que lo simbolizado mismo no ha de ser necesariamente del género de las cosas, sino que también puede ser algo fenoménico. Pero todo cuanto se da de modo mediato ha de tomarse solamente tal como se da –como objeto del análisis epistemológico y, por lo tanto, como algo inseparable por principio de su modo de darse–. Sin duda es distinto de éste, como lo simbolizado del símbolo. Pero nosotros sólo sabemos de esta distinción justamente a través del darse inmediato del símbolo. La exigencia de tomar el correlato noemático de una vivencia «*exactamente* como está "inmanente" en la vivencia de la percepción..., es decir, como nos es ofrecido por ella *cuando preguntamos puramente a esta vivencia misma*»[170], esta exigencia ha de entenderse, pues, de forma mucho más rigurosa de como la entiende el propio Husserl. La vivencia no sólo nos indica *cómo* nos es dado algo, sino que lo dado mismo, o dicho en la terminología de Husserl: el «qué» de lo dado, solamente se muestra a través de la vivencia con función simbólica. El hecho de que se den objetos de modo mediato sólo puede explicarse por la cooperación de los factores trascendentales de nuestra conciencia.

La teoría husserliana de hyle, nóesis y nóema atenta contra este principio. Designemos (a esto no hay nada que objetar) los elementos hyléticos como componentes de las vivencias de la clase a y los elementos noéticos como componentes de las vivencias de la clase α. Hecho esto, lo primero que hemos de decir es que la vivencia de la percepción de un manzano en flor, tal como la describe Husserl[171], no es en modo alguno una vivencia simple (por lo demás, ¿qué sig-

---

169 *Id.*, p. 142.
170 *Id.*, p. 182.
171 *Id.*, pp. 182 ss., véase arriba, p. 40.

nifica exactamente «simple»?), sino que es ya una vivencia muy compleja; hemos de decir, además, que los componentes a y α de esta vivencia están necesariamente entrelazados, del mismo modo que en todos los hechos de nuestra conciencia los componentes a y α están necesariamente entrelazados y sólo pueden separarse de forma abstracta, pues la cualidad de forma inherente a *todo* contenido actual lo pone en relación con contenidos anteriores. En esto piensa seguramente Husserl cuando subordina los datos «hyléticos» al problema de la intencionalidad; pero su psicología atomista le impide ver las cosas con claridad, por lo que atribuye erróneamente una función simbólica a los componentes de la clase a obtenidos por abstracción. Nosotros afirmamos: en la vivencia actual está co-dado el saber de contenidos anteriores. Vivencias anteriores son recordadas y semejanzas con vivencias anteriores son reconocidas, reconocidas como miembros de un complejo sucesivo, y de acuerdo con este reconocimiento se espera la ocurrencia de otras vivencias; este nexo de expectativa se articula lingüísticamente, la expresión se retiene con idéntico significado y se afirma que a toda apariencia que caiga bajo el concepto de ese nexo de expectativa ha de seguirle la ocurrencia de la vivencia esperada. Todo esto pertenece *necesariamente* a la percepción de «este árbol», pero no, como piensa Husserl, en tanto que «mera constitución psicológica» del objeto, sino en tanto que su justificación racional; es decir, hablar de «este árbol» *carece de sentido* si no tiene su fundamento en el nexo esbozado, y no tiene ningún otro fundamento posible más que este nexo. Lo que Husserl denomina el «nóema» de la vivencia de percepción no es sino la ley individual comprendida en nuestro nexo de expectativa. Este nexo sólo es «objeto» de nuestra vivencia de percepción en la medida en que nos es dado simbólicamente en nuestra vivencia actual, pero no como una trascendencia independiente de la conciencia a la que apuntase nuestra vivencia actual, ni todavía menos como una trascendencia que se nos diese de modo inmediato, fenoménico, «en persona». Pero así es precisamente como Husserl quiso entender el nóema. De esta manera, la relación entre lo dado de modo mediato y lo dado de modo inmediato se convierte directamente, en el caso del «nóema», en la relación entre ser inmanente y ser trascendente. La independencia de la cosa –de la ley– respecto de su apariencia se convierte en la independencia de la cosa respecto de su constitución en la conciencia, de la que Husserl

quiso apartarse para dejarla en manos de la psicología empírica, sin darse cuenta de que, en la reducción al complejo de la conciencia, nos vemos remitidos precisamente a este complejo y a sus leyes en tanto que fuentes de derecho del conocimiento. Cuando Husserl exige que debemos tomar el «correlato noético» tan exactamente «como está "inmanente" en la vivencia de la percepción»[172], parece hallarse muy cerca de nuestra posición. Pero pronto irrumpen bruscamente las divergencias.

Así, la distinción entre cosa no reducida y cosa reducida, entre «árbol pura y simplemente» y «árbol percibido en cuanto tal», se debe en última instancia a la suposición de la trascendencia de la cosa, y el concepto de nóema se revela como el intento fallido de tender un puente entre un concepto de cosa en sí profundamente naturalista y la conciencia. En este punto, los ejemplos analizados por Husserl vuelven a arrojar luz sobre los problemas que encierra su teoría. Husserl dice: «El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el sentido de *esta* percepción, que es necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales»[173]. Aquí hemos de preguntar en primer lugar: ¿qué es el «árbol pura y simplemente»? ¿Quizá la «causa desconocida de sus apariencias»? Entonces las ciencias no tendrían derecho a hablar de él. ¿O es acaso el árbol del que se habla en la «actitud natural»? De éste siempre cabe decir que «puede arder». Pero si esta posibilidad se entiende como una posibilidad *científica,* si adquiere la forma «es *verdad* que este árbol puede arder», entonces el «árbol pura y simplemente» pasa a ser sin más el «árbol percibido en cuanto tal», pues ¿en qué otro lugar podría legitimarse la verdad de ese enunciado sino en el complejo de nuestra conciencia personal? Por otra parte: ¿qué significa que el «sentido de nuestra percepción», el «árbol percibido en cuanto tal», el sentido de *esta* percepción, es «necesariamente inherente a su esencia»? ¿Que es *solamente* el sentido «de esta percepción»? ¿Cómo podría ser esto compatible con el hecho de que el árbol aparece a la conciencia como algo *idéntico,* un hecho que una descripción que se mantenga estrictamente dentro del marco de lo dado no debe descuidar, y menos si pretende describir *todo* lo que se da en la vivencia? Finalmen-

---

[172] *Id.,* p. 182.
[173] *Id.,* p. 184.

te, y esto es decisivo, es totalmente *erróneo* decir que el «árbol percibido en cuanto tal» no puede arder. Lo que no puede arder es la *vivencia* de la percepción, pero del orden de cosas que ella simboliza cabe decir perfectamente que «puede arder», esto es, integrarse en otra ley, en un orden de cosas superior, y sin duda a este orden le corresponden propiedades reales. Cuando Husserl lo pone en tela de juicio y cree que el sentido del nóema árbol está vinculado a la presentación efectiva de determinadas apariencias (a «esta percepción»), no tiene en cuenta, en primer lugar, que «*la relación entre la condición y lo condicionado* (es)... *sólo ideal*»[174], que las apariencias esperadas sólo se presentan *si* cumplo las condiciones exigidas por la ley individual; en esto estriba precisamente la «existencia objetiva» de la cosa, su «independencia de la apariencia» en el sentido de la «Sistemática trascendental». El enunciado «este árbol no ha ardido», sin embargo, significa que, *después de* que he cumplido las condiciones impuestas por dicha ley, los fenómenos esperados no tienen lugar. Si los fenómenos esperados no se producen, deberemos intentar comprender la desviación respecto de la ley individual como un caso de otra ley, o, como se suele decir, «explicarlo causalmente». Como esta nueva ley también ha de basarse únicamente en lo fenoménico, podemos hablar del cambio de una cosa sin exceder ni un ápice el ámbito de nuestra conciencia personal. Así pues, el «árbol percibido en cuanto tal» *puede* «arder», es decir, nuestra cosa en sí inmanente puede cambiar de acuerdo con una ley superior. Poner esto en tela de juicio significa confundir la cosa con su apariencia o interpretar incorrectamente, de manera naturalista, la palabra «arder».

Por su formulación, la afirmación de que el «sentido» de la percepción no puede arder induce fácilmente a confusión. Así pues, hay que saber claramente qué se entiende por «sentido». *Nosotros* entendemos por sentido el orden de *cosas* que nos ofrece simbólicamente la vivencia actual: y este «sentido» puede «arder», es decir, puede cambiar en la forma señalada. Sólo que no hemos de pensar en una «forma psíquica» entendida en términos naturalistas que «arda en llamas» de manera naturalista. Es obvio que la propia expresión verbal «arder» adquiere su significado con arreglo al complejo de la conciencia. Husserl, sin embargo, parece pensar en algo *fenoménico* y, siguiendo la distin-

[174] Tr. S., p. 150.

ción de Brentano entre lo dado inmediatamente y el acto por el que esto se da, diferencia entre «sentido del acto» y «acto». Pero este sentido del acto no existe. Por eso no puede cambiar. Por otra parte, hay que estar prevenidos ante el error que puede resultar de la *expresión lingüística*. Parece evidente que el «nóema» o la «cosa en sí inmanente» no pueden «arder», no pueden cambiar. Pero en esta suposición se confunde el concepto de «nóema en general» o de «cosa en sí inmanente en general» con los nóemas o con las cosas individuales que abarca este concepto. El *concepto* de cosa en sí se sigue necesariamente de las condiciones trascendentales de nuestra conciencia y como tal no puede cambiar. Pero las cosas individuales abarcadas en este concepto de cosa en sí pueden cambiar perfectamente. *Las cosas individuales pueden arder.*

La evidencia de la improcedencia de la distinción entre cosa no reducida y cosa reducida que arroja el ejemplo analizado por Husserl tiene amplias consecuencias epistemológicas. Si es improcedente distinguir entre «cosa percibida en cuanto tal» y «cosa pura y simplemente», ¿qué sentido tiene entonces asignar al nóema la «cosa percibida en cuanto tal» y, de forma similar, lo «recordado, sentido y juzgado en cuanto tal»? Si el concepto de nóema abarca todo esto, ¿cómo se distingue luego entre contenidos reales y contenidos ideales dados de modo mediato, cómo se distingue entre lo fenoménico y lo cósico? Y si el concepto de nóema no alberga en sí mismo esta distinción, ¿es lícito convertirla después en el canon de lo que Husserl considera la disyunción epistemológica fundamental? Habrá que examinar todo esto, y la crítica acabará volviendo sobre el concepto mismo de ἐποχή fenomenológica, que deja espacio para conceptos tan problemáticos como el de trascendencias noemáticas.

Contraponiendo componentes «reales» y componentes «intencionales» de la percepción, Husserl trata de hacer justicia una vez más a la distinción entre lo dado inmediatamente y lo dado mediatamente. Sin embargo, esta contraposición es poco afortunada. Y lo es tanto menos cuanto que la vaguedad del término «real» («reell») induce a Husserl a atribuir a sus adversarios teóricos concepciones que ellos no sostienen. Husserl utiliza la palabra «reell» en oposición a «real»* y de este modo introduce, por así decirlo, dos conceptos de realidad; esto

* En castellano ambos términos tienen la misma traducción, «real», aunque, como se explica a continuación, Husserl les dota de connotaciones muy diferentes. *[N. del T.]*

resulta sorprendente, toda vez que en su lucha contra la teoría de las imágenes y los signos se rebela, y con razón, contra la duplicación del concepto de realidad. En la quinta Investigación lógica del segundo tomo encontramos una observación terminológica profundamente significativa. Esta observación dice así: «"Real" ("real") sonaría mucho mejor junto a "intencional"» –que «real» («reell»)–, «pero trae consigo claramente la idea de trascendencia de la cosa, que debería quedar desconectada a través de la reducción a la inmanencia real *(reelle)* de la vivencia. Hacemos bien en atribuir conscientemente a la palabra "real" ("real") la referencia a lo cósico»[175]. Éstas serían precisamente las dos realidades que Husserl combate con tanta vehemencia: la realidad de las «cosas trascendentes» y la realidad de las «vivencias inmanentes». Husserl saldría del dilema si se decidiese a desconectar no sólo «la idea de trascendencia de la cosa», sino también el término que la designa; entonces tendría suficiente con la palabra «real» («real»), que posteriormente abarcaría todos los objetos que «hay que pensar en algún momento como dados inmediatamente»[176].

Husserl podría caracterizar nuestra concepción diciendo que de este modo supondríamos que «en la vivencia está dada la intención con su objeto intencional, que en cuanto tal le pertenece inseparablemente, esto es, le es inherente *realmente (reell)*. Es y sigue siendo puramente mentado o representado, etc., tanto si el correspondiente "objeto real" existe verdaderamente en la realidad o no existe, si ha sido aniquilado entretanto, etc.»[177]. De ser así, habríamos de recordar, en primer lugar, que nosotros *no* creemos que el objeto intencional sea inherente «realmente» («reell») a su intención, o, como preferimos decir, no creemos que sea «real» («real»), esto es, que esté dado inmediatamente. Nos es dado de modo mediato, a través de la vivencia intencional. Si el objeto mismo es un objeto «real» («real») o un objeto «ideal», si ha sido vivencia en algún momento, esto es ya otra cuestión, una cuestión imposible de zanjar de acuerdo con las afirmaciones generales de Husserl. Que el objeto sigue siendo mentado, etc., aunque la «cosa en la realidad» haya sido aniquilada, esto es algo que no afecta en ab-

[175] L. U. II, 1, p. 399.
[176] Tr. S., p. 140.
[177] *Id.*, p. 186.

soluto a nuestra concepción. No hay nada más que lo «mentado»; si es aniquilado[178], entonces es que no sigue siendo lo mismo, sino que ha cambiado conforme a una ley superior; respecto de la ley individual, el juicio de existencia es suspendido. Si mantenemos el juicio de existencia, entonces juzgamos erróneamente.

La polémica de Husserl contra la teoría de las imágenes no puede, por lo tanto, afectar en nada a nuestra concepción. Nosotros no hablamos de un «segundo árbol inmanente», no decimos que «una "imagen interna" del árbol real que está ahí fuera ante mí»[179] nos sea dada de algún modo. La cosa en sí inmanente no es ninguna vivencia, por lo que tampoco puede ser conciencia *de* alguna otra cosa –sólo las vivencias tienen una función simbólica–. Pero es que, además, no hay cosa trascendente alguna de la que pueda ser conciencia. La práctica radical de la ἐποχή también suprime totalmente la cosa entendida en términos naturalistas, el «objeto intencional» se muestra únicamente en la conciencia, y sólo en la medida en que se muestra en la conciencia puede ser conocido. El término «realidad» queda reservado exclusivamente para nuestras vivencias. De este modo, pues, la existencia de la cosa no es una «segunda» realidad trascendente a la conciencia, sino inmanente a la conciencia en tanto que ley individual para sus correspondientes fenómenos. Puesto que las cosas no son nunca vivencias, no hemos de llamarlas objetos «reales», sino «ideales».

Por otra parte, a Husserl hay que reprocharle haber contrapuesto dos realidades, realidades en el sentido que *él* da a este término, a saber: las cosas pura y simplemente y los nóemas. Su concepto de nóema es, sin duda, más amplio que nuestro concepto de cosa en sí inmanente; como muestra el ejemplo de la vivencia recordada, comprende también contenidos *reales* dados de modo mediato (reales en el sentido crítico que nosotros hemos especificado). Pero Husserl contrapone a las «cosas pura y simplemente» lo que, tras la disyunción de objetos reales y objetos ideales dados de modo mediato, queda del lado de los ideales y sin duda de los cósicos: al «árbol pura y simplemente» contrapone el «árbol percibido en cuanto tal» (que según nuestro análisis, véase pp. 46 s., ha de tenerse por el ser de la cosa). Husserl no quiere que

[178] Véase arriba, pp. 46 ss.
[179] *Id.*, p. 186.

esto se entienda en el sentido de que el «árbol percibido en cuanto tal» sea conciencia *del* «árbol pura y simplemente»; para él, la nóesis «percepción del árbol» es más bien conciencia del nóema «árbol percibido en cuanto tal». Pero sigue sin estar nada claro cómo, permaneciendo en la inmanencia pura, podemos acceder al concepto de «cosa pura y simplemente». La distinción de «árbol percibido en cuanto tal» y «árbol pura y simplemente» debe ser la de cosa no reducida y cosa reducida. Para responder a la pregunta de qué nos autoriza a introducir esta distinción, hemos de dirigir la reflexión crítica al concepto de ἐποχή fenomenológica.

La ἐποχή tiene *«el carácter de un cambio de signos de valor, y lo que de este modo ha cambiado de valor vuelve a quedar en la esfera fenomenológica.* Dicho con una imagen: lo puesto entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica, sino simplemente puesto entre paréntesis y provisto de un índice. Pero con este índice entra en el tema principal de la investigación»[180]. ¿Qué quiere decir esto? Está claro: la teoría del conocimiento tiene que examinar la pretensión de racionalidad de la imagen del mundo natural. Para realizar este examen, ha de desconectar todo enunciado centrado en el mundo natural y recurrir a lo que se da inmediatamente. En el marco de lo que se da inmediatamente, sin embargo, vuelve a encontrarse con el entero mundo natural, pero con la reserva de que no sabemos nada acerca de su «realidad» (término cuyo sentido Husserl no especifica). Así pues, la fenomenología ha de describir el mundo natural tal como se ofrece en el análisis del complejo de la conciencia, es decir, sin tener en cuenta su «realidad». Sobre la cuestión de la «realidad», ha de ser la «razón que juzga» la que luego decida.

Esta argumentación tiene varios puntos débiles. En primer lugar, no es verdad que tras la desconexión de la tesis del mundo natural volvamos a encontrarnos con todas las estructuras de esta concepción en el ámbito de nuestra conciencia. También nos puede quedar algo totalmente distinto: el concepto crítico de cosa en sí, por ejemplo, del que hemos hablado con ocasión de la discusión del análisis husserliano de la percepción, apenas tiene nada que ver con el concepto ingenuo de cosa. Pero incluso suponiendo que Husserl tuviese razón,

[180] *Id.*, p. 142.

la descripción de lo que encontramos inmediatamente no podría separarse en modo alguno de la pregunta por su «realidad», o para hablar con propiedad, de la pregunta por su fundamentación incuestionable en aquello con que nos encontramos inmediatamente. De lo contrario, nuestra argumentación sería circular: para examinar la pretensión de legitimidad de la imagen del mundo natural, nos veríamos obligados a recurrir a la mera descripción de esta imagen del mundo. O tendríamos que describir sin querer examinar lo descrito. Pero esto apenas podría interesarnos; la pregunta que realmente nos interesa no es en qué consiste la imagen del mundo natural –para responder a esta pregunta no tendríamos necesidad ni de la fenomenología ni de las reducciones–, sino cómo se legitima. Separando esta pregunta de la descripción de los hechos de conciencia y de sus relaciones, Husserl hipostatiza un criterio para la legitimidad del «mundo natural» cuya validez es *independiente* de aquello con que nos encontramos inmediatamente. De este modo convierte la ἐποχή en un instrumento meramente heurístico para dilucidar la relación entre la conciencia y una «realidad» que la trasciende. Según Husserl, podemos llevar a cabo la ἐποχή, pero también podemos no llevarla a cabo, pues la «realidad» no sufre cambio alguno.

Nosotros, por el contrario, estamos convencidos de que el recurso a lo dado inmediatamente y el examen de la pretensión de legitimidad del mundo natural son una y la misma cosa. Rechazamos la vaguedad del concepto de «realidad» con el que opera Husserl, y que en última instancia se funda en la suposición de un mundo de cosas trascendentes. La correlación de «ser real» y «ser comprobable racionalmente», de la que habla Husserl, significa para nosotros que hemos de examinar todo lo cósico en tanto que nexo de fenómenos conforme a leyes, tal como se nos presenta en una descripción pura de los fenómenos. Para poner un ejemplo: «la "colocación entre paréntesis" que ha experimentado la percepción» no impide «cualquier juicio sobre la realidad percibida»[181], sino que sólo en la «colocación entre paréntesis», es decir, en el puro darse, se constituyen las cosas, y la decisión sobre la *verdad* de un juicio sobre cosas (así hemos de expresarnos, en vez de hablar de una «realidad de las cosas» independiente

[181] *Id.*, p. 187.

de la conciencia) depende de si, cumpliéndose las condiciones exigidas por la ley individual, se producen o no las vivencias esperadas. Nuestro concepto de ἐποχή –si es que quisiéramos servirnos de uno– sería, pues, mucho más radical que el de Husserl; nosotros no lo entendemos como un instrumento heurístico para echar una mirada a la relación de «realidad» y «conciencia», sino como la única legitimación posible del conocimiento de cosas. Puesto que el recurso a los datos de la conciencia no significa para nosotros la colocación entre paréntesis del mundo de las cosas, sino más bien su fundamentación, podemos prescindir tanto del término «ἐποχή» como de las «reducciones». Todos los enunciados que eleven pretensiones de validez científica, es decir, todos los enunciados en relación con los cuales es posible plantear con sentido la pregunta por la verdad, tienen su criterio último en el complejo de nuestra conciencia personal.

La improcedencia de la distinción entre cosa reducida y no reducida se nos ha confirmado desde un nuevo punto de vista más general. Si anteriormente[182] hemos confrontado el nóema de cosa con nuestra cosa en sí inmanente y hemos puesto de manifiesto que es incorrecto separarlos, de nuestra crítica de la ἐποχή husserliana se ha desprendido que es inadmisible hablar de una «realidad» natural opuesta a los nóemas de cosas, de una «realidad» independiente del complejo de la conciencia. Sólo a la investigación histórica, no sistemática, le está permitido adoptar la «actitud natural»; para la investigación sistemática, ésta se convierte necesariamente en objeto de *crítica.* Si, como hace Husserl, se intenta separar la descripción y la pregunta por la realidad del mundo natural, la tarea crítica sólo se elude aparentemente: la «realidad de una ley individual»[183], y por ende la realidad de las cosas, entendida estrictamente en el sentido que tiene el término «realidad» («Realität») en el pasaje citado de la «Sistemática trascendental», se legitima únicamente en el complejo de la conciencia personal, cuya descripción es la tarea de la fenomenología.

La relación entre el nóema de cosa y la cosa en sí inmanente está indisolublemente ligada al problema de la supuesta trascendencia de la cosa, y ésta es la razón por la que aquí también había que tratarlos conjuntamente. Cuando se comprende que la «cosa pura y sim-

[182] Véase arriba, pp. 46 ss.
[183] Tr. S., pp. 196 ss.

plemente» y el nóema de cosa son lo mismo, la pregunta por la cosa trascendente tampoco puede ya plantearse.

El concepto husserliano de nóema se nos ha disuelto totalmente. Como el nóema no debe ser ni inmanente ni trascendente a la conciencia, ya no sabemos dónde hemos de buscarlo. Dado que no hay cosas trascendentes, el nóema tampoco puede contraponerse a ellas y se vuelve completamente superfluo incluso como concepto con el que introducir una contraposición. Pero el nóema ni siquiera puede tomarse como otra forma de expresar nuestra «cosa en sí inmanente», pues Husserl lo utiliza ocasionalmente para designar *todo* cuanto se da de modo mediato, *todos* los «contenidos de las vivencias intencionales». Si se quiere, se puede llamar nóema a *todo* lo que se da de modo mediato, sin tener en cuenta si ha sido vivencia o no. Pero se ha de tener presente que la distinción entre los nóemas y las nóesis, las vivencias intencionales, no garantiza en absoluto la disyunción epistemológica fundamental, y hay que guardarse de asociarla a la distinción entre inmanencia y trascendencia, como es la intención última de Husserl. No es posible hablar de un «maravilloso ser conscientes» de algo dado de modo mediato; el ser conscientes de lo que se da de modo mediato se basa claramente en las condiciones trascendentales de nuestra conciencia personal.

Es evidente que la oposición entre nóema y nóesis no debe convertirse en el principio rector de la teoría del conocimiento; su principio rector es, antes bien, la oposición entre ser *cósico* y ser *fenoménico*. De los «nóemas», en el sentido en que a lo sumo podemos emplear este término, es decir, como forma de designar *todo* cuanto se da de modo mediato, sólo sabemos a través de las vivencias intencionales *en* las que se nos dan; las nóesis y los nóemas son indisociables. En el resto de nuestra investigación, sin embargo, podemos prescindir totalmente del concepto «nóema».

La exigencia de Husserl de morfologías separadas para las nóesis y los nóemas tampoco debe confundirnos. Husserl justifica su exigencia diciendo que estas morfologías no están relacionadas entre sí «al modo de dos *espejos enfrentados*»[184]; esto se seguiría de lo dicho anteriormente sobre la correspondencia entre las cualidades unitarias

[184] *Id.*, p. 206.

del *nóema*-cosa y sus multiplicidades hyléticas de matización en las posibles percepciones de la cosa. Pero la equivocidad del concepto husserliano de nóema, en el que no se distingue entre contenidos reales y contenidos ideales dados de modo mediato, se venga en esta justificación. La distinción entre matizado y matiz es la distinción entre cosa y vivencia. Y del hecho de que a la unidad de la ley individual se enfrente la pluralidad de los fenómenos no se sigue en modo alguno que entre lo que se da inmediatamente y lo que se da mediatamente haya una relación de inadecuación. Si se quiere sistematizar lo que se da mediatamente, hay que dirigirse al complejo de lo dado inmediatamente. Pues, en efecto, todo cuanto se da mediatamente y de lo que podemos hablar con una pretensión de verdad se funda en última instancia en los fenómenos y ha de poder reducirse a ellos.

III. La cosa y la «jurisdicción de la razón»

El primer capítulo ha examinado críticamente la suposición de la trascendencia de lo cósico en la fenomenología de Husserl. En el segundo se han extraído las consecuencias de dicha suposición para el concepto de nóema y, finalmente, para el concepto de ἐποχή fenomenológica. Para ello hemos tenido que mostrar la forma en que Husserl llega a separar el análisis de las condiciones trascendentales de la conciencia de la pregunta por la legitimidad epistemológica del mundo de las cosas, una separación incorrecta que nosotros hemos tenido que rechazar. Ahora nos queda por considerar cómo se afana en fundamentar la legitimidad del mundo de las cosas. Puesto que Husserl invoca a la *razón* como jueza de la «realidad» de las cosas o, para hablar con propiedad, de la pretensión de verdad de los juicios sobre cosas –la misma razón cuyo ámbito quería librar de «trascendencias» cósicas–, se corregirán algunos de los errores en los que incurren su teoría de la cosa y su concepción de la estructura noético-noemática; la idea que articula su sistema teórico es también, como veremos, absolutamente contraria a la suposición de la trascendencia de lo cósico. No obstante, como Husserl separa la «jurisdicción de la razón» del análisis estructural de la conciencia personal, muchos de esos errores se mantienen y resultan funestos para su «teoría de la razón».

El hecho de que Husserl deduzca de la concepción de la estructura noético-noemática su propia «fenomenología de la razón» refle-

ja esa separación desde el punto de vista metodológico. Si en la «Meditación fenomenológica fundamental» y en las reflexiones «Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura» había tratado de destacar la relación entre «razón» y «realidad» como una disyunción fundamental, ahora plantea la siguiente pregunta: ¿qué derecho tenemos a suponer esa «realidad»? La argumentación circular en la que incurre al esperar *de* la razón la respuesta a esta pregunta confirma sin querer, pero plenamente, los argumentos con los que nosotros hemos intentado revelar el problema de «razón» y «realidad» como un problema aparente. Pero no empezaremos ocupándonos de esta argumentación circular. Lo primero que hemos de investigar es cómo aparece la trascendencia de la cosa a la luz de la «fenomenología de la razón» de Husserl y del capítulo de las «Ideas» así titulado.

«El problema fenomenológico de la referencia de la conciencia a una objetividad»[185], éste es el problema que Husserl quiere resolver, el problema de ese «maravilloso tener conciencia de algo trascendente», un problema que, a nuestro entender, no tiene nada de maravilloso y cuya solución hemos apuntado constantemente al caracterizarlo como un problema aparente. La pregunta de «cómo el "sentido" de la conciencia se aproxima al "objeto" que es el suyo y que, en numerosos actos de muy distinto contenido noemático[186], puede ser "el mismo"»[187], lleva a Husserl «finalmente a la cuestión de qué pueda significar propiamente la "pretensión" de la conciencia de "referirse" realmente a un objeto, de ser conciencia "certera", la cuestión de cómo dilucidar fenomenológicamente, de acuerdo con la distinción de nóesis y nóema, la referencia objetiva "válida" o "no válida"; y de este modo nos hallamos frente a los grandes *problemas de la razón,* cuya clarificación en el ámbito trascendental y cuya formulación como problemas *fenomenológicos»*[188] se propone Husserl.

Nuestra exposición de las ideas de Husserl se limitará a lo que resulta estrictamente necesario para comprender su solución «teórico-racional» del problema de la cosa.

---

[185] *Id.*, p. 266.

[186] Sobre la distinción de cosa y nóema, véase el capítulo II de esta exposición, pp. 36 ss.

[187] *Id.*, p. 266.

[188] *Id.*, p. 266.

La vaguedad del concepto «nóema», que nosotros no hemos podido dejar de constatar, obliga a Husserl a preguntarse por todo aquello que está contenido propiamente en el «nóema». De este modo se encuentra con el problema de cómo hay que describir un complejo noemático. Según Husserl, se trata de una descripción «de determinado alcance... a saber, una descripción que, en cuanto *descripción de la "objetividad mentada tal como está mentada", evita todas las expresiones "subjetivas"*»[189]. De esta forma han de excluirse expresiones «como "perceptivamente", "rememorativamente", "claramente intuitivo", "pensado", "dado" –éstas pertenecen a otra dimensión de descripciones, no a la dimensión del objeto *que* es consciente, sino a la del *modo en que es consciente*–»[190]. Con esto ha de quedar «deslindado un *contenido totalmente fijo en cada nóema*». «Toda conciencia tiene su *qué* y toda mienta "su" objeto; es evidente que en toda conciencia... hemos de poder llevar a cabo dicha descripción noemática del mismo, "exactamente tal como está mentado"; mediante la explicación y la formulación conceptual obtenemos un conjunto cerrado de... *"predicados"*, y estos predicados determinan con su *significación modificada* el "contenido" del núcleo objetivo del nóema del que hablamos»[191].

Ahora bien, en esta descripción «se distingue *como elemento noemático central:* el *"objeto"*, lo *"idéntico"*, el "sujeto determinable de sus posibles predicados" *–la pura x con abstracción de todos los predicados–* y se distingue *de* estos predicados, o, más exactamente, de los nóemas de los predicados»[192].

Este «objeto» se convierte para Husserl en el punto de partida de su problema «teórico-racional». «Así como toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos *objeto,* aquello de lo que hablamos, lo que tenemos como realidad ante los ojos, lo que consideramos posible o probable, lo que nos figuramos por más imprecisamente que sea, todo esto es, por el simple hecho de ser tal, un objeto de la conciencia; y esto significa que, sean lo que sean y se llamen como se

---

189 *Id.*, p. 269.
190 *Id.*, pp. 269 ss.
191 *Id.*, p. 270.
192 *Id.*, p. 271.

llamen mundo y realidad, ha de estar representado en el marco de la conciencia real y posible por sentidos llenos del correspondiente contenido más o menos intuitivo, o por proposiciones[193]» (juicios). Husserl cree haber dado de este modo la razón última por la que todo lo desconectado entra en la esfera de la fenomenología con un «cambio de signo»[194]. Pues «las realidades reales e ideales que sucumben a la desconexión están representadas en la esfera fenomenológica por sus correspondientes multiplicidades totales de sentidos y proposiciones»[195]. Por ejemplo, «cada cosa real de la naturaleza (está) representada por todos los sentidos y proposiciones variablemente llenas en las que es el correlato determinado o posteriormente determinable en tal o cual forma de posibles vivencias intencionales; es decir, representada por las multiplicidades de "núcleos plenos", o, lo que aquí significa lo mismo, de todos los posibles "modos subjetivos de aparecer" en los que puede estar constituida noemáticamente como idéntica»[196]. La unidad de la cosa «hace frente», de acuerdo con la teoría de lo matizado y el matiz, «a una infinita multiplicidad ideal de vivencias noéticas de un contenido esencial totalmente determinado y abarcable a pesar de la infinitud, unánimes todas ellas en ser conciencia de "lo mismo". Esta unanimidad se da en la esfera misma de la conciencia, en vivencias que también pertenecen al grupo»[197] que Husserl ha delimitado como el grupo de las nóesis. El objeto, «la x, dotada de diverso "contenido de determinaciones" en los distintos actos o nóemas, es necesariamente consciente como la misma. Pero *¿es realmente la misma?* Y *¿es el objeto mismo "real"?* ¿No podría ser irreal, mientras corriesen en la conciencia... las múltiples proposiciones coherentes e incluso intuitivamente llenas?»[198].

Husserl cree señalar el camino para la solución del problema en las siguientes afirmaciones: «La conciencia, o el sujeto mismo de la conciencia, *juzga* la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, resuelve la duda y de este modo lleva a cabo *"declaraciones*

[193] *Id.*, p. 278.
[194] Véase *id.*, p. 142, véase especialmente pp. 36 ss. de esta exposición.
[195] *Id.*, p. 279.
[196] *Id.*, p. 279.
[197] *Id.*, p. 279.
[198] *Id.*, p. 280.

racionales de legitimidad". ¿No es necesario que se clarifique... en el complejo esencial de la conciencia trascendental, es decir, de forma fenomenológica pura, la esencia de esta legitimidad y correlativamente la esencia de la "realidad", referida a todas las especies de objetos?[199] «La cuestión es, pues, cómo describir noética o noemáticamente, con rigor científico y fenomenológico, todos los complejos de conciencia que hacen necesario precisamente en su realidad un objeto puro y simple(lo que en el sentido del lenguaje usual significa siempre un objeto *real*)[200].»

Husserl vuelve con esta cuestión al verdadero punto de partida de su fenomenología; y también al verdadero punto de partida de nuestra crítica, a saber: el concepto de lo que se da inmediatamente, de la «intuición que se da originariamente»; evidentemente, en una forma que difiere esencialmente de nuestra concepción: «Sea lo que sea lo que se diga de los objetos –lo que se diga racionalmente–, es necesario que lo enunciado como mentado se deje *"fundar", "comprobar", "ver"* directamente o *"penetrar" indirectamente. Por principio se hallan*... en correlación el "*ser verdadero" o* "*ser real*" *y* el "ser comprobable racionalmente"»[201]. «*Un carácter racional específico es... propio del carácter de posición*» –en nuestro lenguaje: un juicio es verdadero– «como una *nota distintiva* que le corresponde *esencialmente si y sólo si* es posición sobre la base de un... sentido que da originariamente[202].» «La posición tiene en el darse originariamente su *fundamento originario de legitimidad*[203]». «Para cada tesis racional caracterizada por una referencia de motivación a lo originario del darse» –en nuestro lenguaje: para cada juicio fundado en lo dado inmediatamente–, Husserl elige la expresión *«evidencia originaria»*[204].

Con la distinción entre evidencia adecuada y evidencia inadecuada, Husserl intenta hacer justicia a la distinción entre datos «reales» y datos «ideales» mediatos en el sentido de la «Sistemática trascendental», una distinción que la teoría del nóema no puso suficientemente

[199] *Id.*, p. 281.
[200] *Id.*, p. 281.
[201] *Id.*, p. 282.
[202] *Id.*, p. 283.
[203] *Id.*, p. 284.
[204] *Id.*, p. 286.

de relieve y que Husserl recogió erróneamente en la «contraposición de morfología noética y morfología noemática». «La posición sobre la base del aparecer en persona de la *cosa* es ciertamente una posición racional, pero el aparecer no es nunca más que un aparecer unilateral, "incompleto"; como consciente en persona no está ahí solamente lo que aparece "propiamente", sino simplemente esta cosa misma, el todo conforme al sentido global, aunque sólo parcialmente intuitivo y, además, múltiplemente indeterminado. De este modo, lo que aparece "propiamente" no puede separarse de la cosa como una cosa para sí»[205], sino que es simplemente una *parte no independiente* de la conciencia de la cosa que, a su vez, sería por necesidad relativamente indeterminada.

De aquí concluye Husserl –y en esto hay una rectificación parcial de su teoría de la cosa tratada en el primer capítulo–: «Por principio puede una cosa real... aparecer sólo *"inadecuadamente"*. Con esto concuerda esencialmente el que *ninguna posición racional que descanse en semejante aparecer, que da inadecuadamente*, puede ser *"definitiva"*, "insuperable"; el que, en su aislamiento, ninguna equivale al puro y simple "La cosa es real", sino equivale solamente al "Es real" –presuponiendo que el progreso de la experiencia no conlleve "motivos racionales más fuertes" que hagan patente la posición originaria como una posición que ha de "tacharse" dentro del nuevo orden de cosas»[206].

Según Husserl, «*a todo objeto "verdaderamente existente"*» le corresponde «la *idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y, además, de forma *completamente adecuada*»[207]. A esto se opone la afirmación de que hay «objetos que por principio sólo aparecen inadecuadamente (y que, por lo tanto, sólo son perceptibles inadecuadamente)»[208]. Pero la contradicción no sería más que aparente: «Dijimos perceptibles inadecuadamente *en un aparecer cerrado*. Hay objetos –y entre ellos están todos los objetos trascendentes, todas las *"realidades"* abarcadas en el término naturaleza o mundo–, que no pueden darse ni con determinación ni con intuitividad completas en una conciencia cerrada. Pero *como "Idea"*

[205] *Id.*, p. 286.
[206] *Id.*, pp. 286 ss.
[207] *Id.*, p. 296.
[208] *Id.*, p. 297.

(en sentido kantiano) *está, sin embargo, diseñado el darse completamente* –como un sistema, de tipo esencial absolutamente determinado, de infinitos procesos de continuo aparecer, o bien, como campo de estos procesos, un *continuo de apareceres* determinado a priori, con dimensiones distintas pero determinadas–»[209]. Pues: «La idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la evidencia de que esta infinitud no puede darse por principio no excluye, sino que más bien exige, el darse con evidencia la *Idea* de esta infinitud»[210].

Si «ser verdaderamente» es «correlativamente equivalente... a darse adecuadamente y a ser puesto evidentemente», este darse adecuadamente es posible, según Husserl, «en el sentido de un darse como finito, o de un darse en forma de Idea»[211]. En adelante, Husserl entiende los términos «inmanente» y «trascendente» de acuerdo con esta última disyunción: «En un caso, el ser es un ser "inmanente", un ser como vivencia cerrada o como correlato noemático de la vivencia; en el otro caso, un ser trascendente, es decir, un ser cuya "trascendencia" estriba precisamente... en la infinitud del correlato noemático»[212].

«El problema de la "constitución" de las objetividades de la región cosa en la conciencia trascendental»[213] o, como podríamos decir, la constitución epistemológica de la cosa en general, se convierte para Husserl en el hilo conductor para tratar el problema de la constitución de los «objetos en general». «La idea de cosa... está... representada en la conciencia por el concepto "cosa", concepto dotado de cierto contenido noemático»[214]. Pero hay que tener en cuenta, dice Husserl, «que aquí la esencia "cosa" está dada originariamente, pero que esta forma de darse no puede ser en principio adecuada. Podemos hacer que se nos dé adecuadamente el nóema o el sentido de cosa; pero los múltiples sentidos de cosa... no encierran la esencia regional cosa como un contenido inmanente y originariamente intuitivo»[215]. Ahora bien, es «una

209 *Id.*, p. 297.
210 *Id.*, p. 298.
211 *Id.*, p. 298.
212 *Id.*, p. 298.
213 *Id.*, p. 309.
214 *Id.*, p. 309.
215 *Id.*, p. 310, véase *id.*, pp. 297 ss.

evidencia esencial y general que *todo darse incompleto* (todo nóema que se da inadecuadamente) *alberga en sí una regla para la posibilidad ideal de completarse*»[216]. «La *región cosa*, dada inadecuadamente», prescribe *«reglas al curso de las intuiciones posibles*[217].» Esto «significa fenomenológicamente»: «A la esencia de dicho nóema de cosa son inherentes, y absolutamente evidentes, posibilidades ideales de *"falta de límite en el curso progresivo"*[218] *de intuiciones coherentes,* y además en ciertas direcciones previamente trazadas y determinadas típicamente»[219]. La «trascendencia» de la cosa «se expresa en esa falta de límite en el curso progresivo de las intuiciones de ella»[220]. «Es una evidencia esencial que *toda* percepción y multiplicidad de percepciones puede ampliarse, de forma que el proceso no tiene fin; de acuerdo con esto, no hay... aprehensión de la esencia de la cosa tan completa que una percepción ulterior no pueda añadirle nada nuevo desde el punto de vista noemático. Por otra parte, aprehendemos con evidencia y adecuadamente la "Idea" cosa[221].» «Sobre la base de la conciencia ejemplar» de esta falta de límite «aprehendemos, además, la "Idea" de determinadas direcciones de infinitud... También aprehendemos *la "Idea" regional de cosa en general* como ese algo idéntico que se mantiene en medio de infinitudes del curso determinadas *de una forma concreta* y que se manifiesta en las correspondientes... series infinitas de nóemas»[222].

Husserl pregunta finalmente: *«¿Cómo describir sistemáticamente las nóesis y los nóemas pertenecientes a la unidad de la conciencia intuitivamente representativa de cosa?»*[223]. Su respuesta es la siguiente: «*La Idea regional* de cosa, su idéntica x con el contenido de sentido que la determina, que la pone como existente, *prescribe reglas a las multiplicidades de apareceres.* Esto significa: no son en modo alguno multiplicidades que coinciden por azar, como se desprende del hecho de que contienen en sí mismas, de forma puramente esencial, una refe-

---

216 *Id.*, p. 311.
217 *Id.*, p. 311.
218 K. d. r. V., p. 80.
219 *Id.*, p. 311.
220 *Id.*, p. 311.
221 *Id.*, p. 312.
222 *Id.*, p. 312.
223 *Id.*, p. 314.

rencia a la cosa, a la cosa determinada. La Idea de la región» –la Idea de «cosa en general»– «prescribe series de apareceres totalmente determinadas, determinadamente ordenadas, progresivas *in infinitum,* firmemente cerradas cuando se las toma como totalidad ideal, una determinada organización interna del curso de estas series que concuerda esencialmente, y de forma susceptible de investigarse, con las Ideas parciales que en la Idea regional de cosa están trazadas universalmente como componentes suyos»[224].

El resultado positivo de la teoría aquí esbozada hay que verlo en la corrección parcial que ha experimentado el concepto de cosa en sí trascendente. Cuando Husserl define el concepto de «ser trascendente» como aquel «cuya "trascendencia" estriba precisamente... en la infinitud del correlato noemático»[225], cuando quiere que lo cósico no se entienda como algo independiente *de la* conciencia, sino como algo inagotable *en la* conciencia, parece coincidir ampliamente con los resultados de la «Sistemática trascendental»; en las reflexiones finales de ésta, «las cosas en sí» también «vuelven a convertirse –al menos parcialmente– en objetos *desconocidos:* en la medida en que la posibilidad de nuevas experiencias deja entrever siempre el conocimiento de nuevas propiedades de las cosas. Como no somos capaces de prever las ilimitadas posibilidades de tales experiencias, las cosas conservan siempre para nosotros un lado extraño –una extrañeza que puede aumentar hasta llegar a lo fantasmal–»[226]. No obstante, por más amplia que pueda ser la coincidencia, ésta tiene unos límites muy concretos. Así, pese a todo, Husserl no consigue librarse de la idea de un mundo trascendente de cosas; el hecho de que su fundamentación teórico-racional del concepto de cosa quede fuera de la descripción propiamente fenomenológica es ya prueba de ello. La cosa en sí trascendente se conserva en Husserl –aunque sea en la forma desleída de mero *concepto límite,* como en la escuela kantiana de Marburgo–. En la crítica de esta concepción han de guiarnos las tesis que en la «Sistemática trascendental» acompañan a la afirmación del desconocimiento parcial de los objetos: «La costumbre naturalista de presuponer que las cosas y to-

[224] *Id.*, pp. 314 ss.
[225] *Id.*, p. 298.
[226] Tr. S., p. 261.

das sus propiedades son esencias *previamente dadas,* llevaría a considerar que esta plétora infinita de posibilidades está dada completamente en la cosa; es decir, conduciría a una contradicción lógica, pues lo infinito es, de acuerdo con su propio concepto, precisamente aquello que no puede concebirse nunca como algo dado completamente. Abarcar ilimitadas posibilidades sólo puede hacerlo la ley que no encierra en sí misma el concepto de infinitud completa»[227]. Pero antes de pasar a ocuparnos del sentido de la diferencia implícita en el hecho de que para Husserl la *Idea* de cosa es algo dado completamente, y la cosa un problema planteado eternamente, mientras que en la «Sistemática trascendental» la idea de cosa y la cosa no están separadas (a menos que se separe el concepto de cosas en general y las cosas concretas que comprende este concepto), antes de pasar a ocuparnos de esta diferencia y de tratar someramente sus consecuencias, hemos de hacer un completo seguimiento crítico del intento de Husserl de una «constitución teórico-racional de la región cosa».

Después de haber constatado la falta de solidez del concepto de nóema en Husserl, la exigencia de «evitar» todas las «expresiones subjetivas» en la descripción de los complejos noemáticos pierde también su validez. El complejo de lo dado se constituye a través de la unidad de la conciencia personal y es precisamente esto lo que lo hace «subjetivo». Si bien es cierto que hemos de distinguir entre nuestras vivencias y lo que se da de modo mediato, esta distinción no equivale en modo alguno a la distinción entre «subjetivo» y «objetivo», pues lo dado de modo mediato también se determina únicamente por su lugar en el complejo de la conciencia personal. El «qué» de toda conciencia, que según Husserl puede ser «puramente exhibido», solamente tiene la posibilidad de exhibirse como algo dado de modo mediato y en su darse de modo mediato, por lo que sólo puede separarse del «cómo» en el que se presenta en la medida en que *en la* vivencia se distingue *de* él; la reflexión epistemológica necesita recurrir a la vivencia intencional para legitimar lo que se da de modo mediato. Si Husserl designa lo «idéntico» como el «elemento noemático central»[228], es precisamente aquí donde puede verse claramente la imposibilidad de separar «aquello *que* es consciente» de «la forma *como*

[227] Tr. S., pp. 261 ss.
[228] *Id.*, p. 271.

es consciente». Pues hablar de la identidad de una cosa sólo tiene sentido si la cosa es consciente como siendo la misma en una pluralidad de *vivencias;* solamente en relación con una pluralidad de presentaciones puede hablarse de la identidad de un objeto, y los hechos de nuestra conciencia son precisamente la pluralidad de presentaciones en las que sale a la luz la identidad de la cosa. Así pues, las vivencias no pertenecen en absoluto exclusivamente a la «constitución psicológica» de las cosas, sino que esta constitución psicológica es lo único que confiere un sentido racional a nuestro discurso sobre la cosa. Cabe pensar que para Husserl (aunque en las «Ideas» nunca lo diga claramente) los principios lógico-formales han de estar en la base de la sistematización de los nóemas. Sólo que con este propósito pasa por alto que todos esos principios, que tradicionalmente se atribuyen a la «lógica formal», adquieren su sentido (incluidos el principio de contradicción y el principio de tercio excluido) a través de las leyes del complejo de nuestra conciencia personal, que los axiomas lógicos no son más que «juicios sintéticos a priori fundados en conocimientos fenomenológicos universales»[229]. Aunque Husserl luchó tenazmente por alcanzar una «clarificación fenomenológica de la lógica pura», nunca consiguió librarse totalmente de los «nexos psicológicos del pensamiento» y de la «unidad lógica del contenido del pensamiento»[230]; la psicología en tanto que explicación causal de la realidad psíquica, de la que él se ocupó, tiene parte de culpa. Pero una psicología depurada de posiciones naturalistas, o, como también podríamos decir, una fenomenología es también la única fuente de derecho de la «lógica formal». Por eso es erróneo contraponer descripciones noéticas y descripciones noemáticas; aunque estas últimas puedan llevarse a cabo independientemente de las primeras (algo que nosotros ponemos en tela de juicio), también deberían hallar su fundamento en las leyes del complejo de nuestra conciencia personal.

La recíproca referencia de «todo nóema a una vivencia intencional» y de «toda conciencia a un objeto» no puede ser para nosotros, que nos negamos a separar el «qué» del «cómo» del conocimiento, un problema que requiera una solución aislada, del mismo modo que tampoco hemos podido considerar la «relación de conciencia y reali-

[229] Tr. S., p. 190.
[230] L. U. I, VII.

dad» como el «problema fundamental de la teoría del conocimiento». Por eso hemos rechazado desde un principio la solución «teórico-racional» del problema de la cosa. Pues aquí surge realmente el problema «teórico-racional». La pregunta por la «realidad» sólo se plantea cuando se introduce una separación entre lo que se da mediatamente y su modo de darse. Si el criterio de verdad de un juicio sobre cosas es el darse o no las apariencias esperadas o afirmadas, cumpliéndose las condiciones exigidas por el juicio, entonces la verdad del juicio está vinculada precisamente a la posición de su contenido en el complejo de la conciencia –y por lo tanto, en términos de Husserl, a su «modo de darse»–. Pero Husserl cree poder hablar de la verdad de un juicio sin tener en cuenta su lugar en el complejo de la conciencia, y como en Husserl el nóema de cosa tampoco puede ser la cosa en sí naturalista, sino una «cosa pensada» en el sentido de la «Sistemática trascendental», la verdad de los juicios sobre cosas se convierte para él en un problema que, de manera bastante paradójica, ha de plantearse independientemente del complejo de la conciencia y que, sin embargo, ha de resolverse sobre la base del complejo de la conciencia. Es preciso clarificar este contrasentido.

¿Es la cosa consciente como idéntica «realmente la misma, y es el objeto mismo "real"?»[231] Esta pregunta de Husserl es, pues, una pregunta que nosotros no podríamos plantear en modo alguno. No sólo nos horroriza esta forma naturalista de hablar. En efecto, ¿qué puede significar para nosotros que una cosa consciente como idéntica no sea la misma? Suponiendo que conozcamos correctamente la ley individual afirmada, o, como también podemos decir, suponiendo que la cosa exista, esto sólo puede significar que, cumpliéndose las condiciones exigidas por tal ley, las apariencias esperadas no se presentan, que la cosa muestra una «nueva propiedad», como se dice en la «Sistemática trascendental», que hemos de entender conforme a otra ley[232]. Pero la ley causal, a su vez, sólo puede explicarse desde el complejo de lo dado. De este modo, si, como afirma Husserl, el objeto es *necesariamente consciente* como el mismo, esto es, si las apariencias esperadas en el marco de la ley individual se dan, entonces también *es* el mismo. Si la ley individual es correcta, la cosa también es «real»

[231] *Id.*, p. 280.
[232] Véase Tr. S., pp. 224 ss.

–si es que no se prefiere, como es nuestro caso, reservar exclusivamente el término «real» para lo que se da *inmediatamente*–. Todo discurso sobre la «realidad» de la cosa que no esté avalado por lo dado no puede ser sino especulación metafísica o prejuicio naturalista.

Pero, en verdad, esto no nos obligaría a someter a una crítica particular la solución husserliana del «problema de la realidad». Solamente el procedimiento circular que lleva a Husserl a investigar la constitución de «trascendencias» en la conciencia corrige en parte la afirmación de estas trascendencias, un error subsana en cierto modo el otro. Por eso hemos de ocuparnos brevemente de su solución.

Como ya hemos señalado, el concepto de intuición que da originariamente, que Husserl sitúa en la base de la «jurisdicción de la razón», no puede equipararse sin más a nuestro concepto de lo dado inmediatamente. Así, por ejemplo, Husserl afirma que una vivencia rememorativa «no se da originariamente»[233]; nosotros diríamos que la *vivencia* rememorativa está «dada inmediatamente» y que lo rememorado está «dado mediatamente». La distinción de Husserl no tiene el mismo sentido que la nuestra: Husserl quisiera reservar la expresión «dados originariamente» para los «componentes de impresión» (las vivencias parciales de la clase a); pero como para él –como hemos explicado al principio– los componentes de impresión también son «conciencia de algo», no dice de ellos que están «dados originariamente», sino que «se dan originariamente». Esta diferencia respecto de la «Sistemática trascendental», que parece ser una simple diferencia de matiz, tiene importantísimas consecuencias. Éstas salen rápidamente a la luz en la cuestión de la «indeterminación de lo dado mediatamente». Pues los objetos que se dan en «conceptos primitivos»[234] *sólo* pueden darse mediatamente; pero como Husserl, en vez del darse inmediatamente de las vivencias, sólo conoce el darse originariamente de los componentes de impresión, es totalmente incapaz de determinar los objetos que se dan en conceptos primitivos (que por principio sólo pueden encontrarse como contenidos intencionales de vivencias α) partiendo de su concepto del «darse originariamente». Por eso se ve obligado a introducir el par conceptual evidencia adecuada y evidencia inadecuada, un par conceptual que nosotros no

233 *Id.*, p. 282.
234 Véase Tr. S., pp. 122 ss.

necesitamos, pues mediante una disyunción más completa hemos dividido los objetos que se dan de modo mediato en objetos reales e ideales.

Pero Husserl sólo puede introducir la distinción entre evidencia adecuada y evidencia inadecuada volviendo a suponer el ser de la cosa que se matiza, que sólo «aparece de modo unilateral, "incompleto"», mientras que la relación de la cosa con sus fenómenos sólo puede determinarse desde lo *fenoménico*. Admitiremos de buen grado la afirmación de Husserl según la cual *«ninguna posición racional que descanse en semejante aparecer, que se da inadecuadamente»*, es *«"definitiva"»*[235], es decir, que «la posibilidad de nuevas experiencias deja entrever siempre el conocimiento de nuevas propiedades de las cosas»[236]. Justo esta afirmación permite corregir varios errores fundamentales: así, la idea de que las cosas puedan darse «en persona», esto es, de modo inmediato; el engañoso «abismo de sentido» entre «conciencia» y «realidad», por otra parte, parece quedar superado en el momento en que la cosa es entendida como regla de las apariencias. Pero no podemos seguir a Husserl cuando afirma que *«a todo objeto "verdaderamente existente"»* le corresponde «la *idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y, además, de forma *completamente adecuada*»[237]. Ninguna cosa puede darse originariamente, se da siempre de modo mediato. El mismo Husserl alude a ello con bastante frecuencia, de la manera más enfática en el siguiente pasaje: «Es patente... que lo que denominamos cosa espacial, no sólo para nosotros los hombres, sino también para Dios –como el representante ideal del conocimiento absoluto–, solamente es intuible mediante apareceres, en los que se da y ha de darse "en perspectiva", esto es, cambiando en múltiples pero determinados modos y en cambiantes "orientaciones"»[238]. ¿Y qué hay de la «adecuación»? *Nosotros* no hemos necesitado en modo alguno el concepto de evidencia adecuada; si Husserl se vio obligado a introducirlo, fue solamente porque su concepto de intuición que se da originariamente era insuficiente. Si –según las propias palabras de Husserl– una cosa espacial «solamente es intuible mediante apareceres» incluso

[235] *Id.*, p. 287.
[236] Tr. S., p. 261.
[237] *Id.*, p. 296.
[238] *Id.*, p. 315.

para el «representante ideal del conocimiento absoluto», esto significa al mismo tiempo que no puede darse adecuadamente. Pero entonces, ¿de dónde saca Husserl la «Idea de una conciencia originaria y adecuada de las cosas», si dicha conciencia se niega incluso al «representante ideal del conocimiento perfecto»? Con todo, no precisamos apoyarnos en esta contradicción teórica. Husserl cree poder superar la contradicción (que, por lo demás, no comprende en toda su magnitud) afirmando que, aun cuando toda conciencia de cosas es inadecuada, el darse completamente está diseñado como «Idea» en sentido kantiano. Pero esta «Idea» sólo es posible si se presupone una infinitud dada completamente –que justamente no puede ser pensada como dada completamente–. En este punto vuelve a salir a la luz la suposición de la trascendencia de la cosa en Husserl. Pues sólo suponiendo la cosa, aunque sea como cosa que nunca está dada completamente en su aparecer, cabe postular como tarea el darse completamente de la cosa, ponerla como «Idea»; para una reflexión que tiene en la fenomenología su punto de partida, la cosa (la ley individual) es ella misma «ideal», la cosa y la «Idea de cosa» son lo mismo. La diferencia de concepción con la que aquí nos encontramos es la misma que existe entre la «Sistemática trascendental» y la concepción kantiana del «objeto trascendental como regla para las apariencias». Al igual que para Kant, para Husserl «el objeto trascendental (es) una x»[239]; para Husserl, la «Idea» de cosa es algo distinto de la ley individual conocida, es incluso la regla desconocida para las apariencias, independiente de la conciencia y dada completamente en la cosa trascendente. Para nosotros, en cambio, no hay «Idea de cosa» en el sentido de Husserl; la cosa es ideal, lo mismo que la ley individual conocida, conocida en tanto que regla para las apariencias, inmanente a la conciencia y susceptible de corrección. Husserl afirma: «En un caso, el ser es un ser "inmanente", un ser como vivencia cerrada o como correlato noemático de la vivencia; en el otro caso, un ser trascendente, es decir, un ser cuya "trascendencia" estriba precisamente en la infinitud del correlato noemático que lo exige como "materia" de ser»[240]. Nosotros no podemos aceptar esta afirmación. Su contrasentido se pone de manifiesto en su consecuencia, a saber: la «Idea» de cosa ha de darse adecuadamente en contraposición con la cosa mis-

[239] K. d. r. V., p. 281.
[240] *Id.*, p. 298.

ma. Pues, en efecto, ¿qué podría ser esta «Idea» sino la cosa, la regla para las apariencias? Pero esta regla jamás se conoce completamente.

Por un lado, pues, nosotros sostenemos: no es la Idea de cosa la que prescribe reglas a las múltiples apariencias, sino que la cosa misma es la regla ideal para la concatenación de las apariencias. En cuanto tal, sin embargo, «no (es), a diferencia del concepto kantiano de "regla de las apariencias", simplemente una x, sino un objeto cognoscible de forma muy determinada a través de sus distintas características»[241]. Detrás de las apariencias no se nos oculta ninguna trascendencia planteada eternamente; su regla se constituye únicamente de acuerdo con las leyes del complejo de nuestra conciencia.

Por otro lado, sin embargo, estas leyes inmanentes nunca las conocemos completamente, y el concepto mismo de su «darse adecuadamente» equivale a «desviarse a mundos inteligibles». Puesto que el concepto de una infinitud dada completamente es necesariamente un concepto contradictorio, todo concepto que derive de él también ha de ser contradictorio; y la Idea de cosa dada adecuadamente deriva de él. Su contradicción reside en que la cosa en sí inmanente, para poder ser conocida completamente, tendría que ser trascendente a la conciencia. Inversamente, sólo la suposición de una cosa trascendente hace posible concebir la Idea de cosa dada completamente. Esto es lo que han querido dilucidar nuestras últimas investigaciones.

---

[241] Tr. S., p. 194.

C. Reflexión final

Resumiremos concisamente el resultado de nuestra investigación.

Nuestro *problema* era esclarecer y corregir la contradicción existente entre los elementos idealistas-trascendentales y realistas-trascendentes en la teoría husserliana de la cosa. Esta contradicción radica en el principio mismo de la teoría del conocimiento de Husserl: designando los componentes de impresión como conciencia *de* algo, Husserl presupone la existencia de cosas *de* las que ellos han de ser conciencia. La suposición de la trascendencia de la cosa se refleja en el hecho de que Husserl concibe la percepción «inmanente» y la percepción «trascendente» como fuentes de derecho del conocimiento equivalentes, sin ver que la percepción trascendente debe fundarse, de acuerdo con su propia definición, en la percepción inmanente. Toda conciencia de cosas es necesariamente un saber de vivencias anteriores. Contraponiendo al «contenido real *(reell)* de la percepción» su «objeto trascendente», Husserl olvida que «el objeto de la percepción», entendido como cosa, no es más que la regla inmanente para el curso de las apariencias. Lo que le obliga a suponer la trascendencia de la cosa es una *«psicología de mosaico»* que desconoce el concepto de «cualidades de forma». Pero sin el concepto de «cualidades de forma», el establecimiento de un nexo de expectativa conforme a leyes se convierte en un auténtico milagro –a menos que se suponga precisamente la trascendencia de la cosa.

La separación husserliana de ser como conciencia y ser como realidad es la consecuencia más importante de la suposición de un mundo de cosas independiente de la conciencia. Frente a ella hemos de afirmar: las cosas no son nunca vivencias, sino reglas *para* vivencias; no son causas *de* vivencias, por lo que son absolutamente inmanen-

tes a la conciencia. Tampoco es posible hablar del carácter dubitable de la percepción trascendente y del carácter indubitable de la percepción inmanente. En la medida en que las leyes de las apariencias son confirmadas por nuestra experiencia, son para nosotros indubitables; el hecho de que concibamos las apariencias en general conforme a leyes resulta necesariamente de las condiciones trascendentales de nuestra conciencia. Por eso tampoco puede decirse que el mundo sea «contingente».

La distinción de ser como conciencia y ser como realidad se convierte en la distinción cardinal de la teoría del conocimiento de Husserl en forma de contraposición de nóesis y nóema. El concepto de nóema es un concepto fatalmente equívoco: tan pronto designa *todo* cuanto se da de modo mediato como solamente lo cósico. El nóema de cosa se revela a la crítica como un híbrido de cosa en sí inmanente y naturalista. El nóema de cosa quisiera satisfacer el concepto de cosa en sí inmanente, pero se lo impide la confusión con los meros componentes de impresión. Así, por ejemplo, cuando Husserl dice del nóema de «percepción del árbol» que no puede «arder», está pensando en la *vivencia,* mientras que la cosa, nuestra cosa inmanente, puede «arder» perfectamente, es decir, puede cambiar de acuerdo con una ley superior. Esta confusión también es el resultado de la suposición de la trascendencia de la cosa: si el análisis se ciñese a lo dado, precisamente del nóema de cosa debería decirse, si es que la palabra «arder» ha de tener algún sentido, que «puede arder». Por otra parte, el nóema no puede ser la cosa naturalista, sino la cosa «reducida» tal como se ofrece en la inmanencia pura. Pero como no es entendido como una regla para el curso de las apariencias constituida por el complejo de la conciencia, sino que ha de darse «en persona» a la conciencia, acaba siendo imposible saber dónde tiene exactamente su lugar: en Husserl, el nóema de cosa no es ni inmanente ni trascendente, sino que, por decirlo de algún modo, flota libre en el aire. La evidencia de que las cosas no pueden ser vivencias conduce a Husserl a expulsar de la conciencia el nóema de cosa, cuando éste es absolutamente inmanente a ella en tanto que regla para las apariencias. Todas estas razones, más la constante confusión de objetos reales y objetos ideales dados de modo mediato provocada por la palabra nóema, han hecho que prescindamos completamente del concepto de nóema y que sustituyamos el nóema de cosa por el concepto de cosa en sí in-

manente. De acuerdo con nuestra crítica de la contraposición husserliana de ser como conciencia y ser como realidad, no hemos podido aceptar la contraposición de nóesis y nóema como el principio rector de la teoría del conocimiento, de manera que también hemos tenido que rechazar la exigencia de considerar «por separado las morfologías de las nóesis y los nóemas».

Al mismo tiempo, nuestra crítica se ha dirigido directamente al concepto husserliano de ἐποχή fenomenológica. Para Husserl, la distinción entre cosa reducida y cosa no reducida no es solamente una distinción genética, sino una distinción objetiva, en la medida en que, incluso después de llevar a cabo la ἐποχή, sigue contraponiendo el nóema de cosa y la «cosa pura y simplemente». De este modo convierte la ἐποχή en un simple instrumento heurístico para dilucidar la relación entre «conciencia» y «realidad». Nosotros, por el contrario, sostenemos que el recurso a aquello con que nos encontramos inmediatamente es el único fundamento de derecho de los juicios sobre cosas, que todo aquel discurso sobre cosas que no esté avalado por lo fenoménico es inadmisible. Como el recurso a lo dado inmediatamente no se abstiene de juzgar la realidad del mundo de las cosas, sino que es la única forma racional de fundamentar el mundo de las cosas, también hemos de evitar emplear el término «ἐποχή».

Esto hace totalmente superflua una especial «jurisdicción de la razón» sobre la «realidad» o «irrealidad» de las cosas entendidas como nexos de apariencias conforme a leyes. Con la introducción de la «jurisdicción de la razón», el método de Husserl se vuelve circular, pues exige de la conciencia la demostración de las supuestas trascendencias que previamente se ha esforzado en excluir de la esfera de la conciencia. No obstante, este proceder circular corrige al menos parcialmente el error fundamental, a saber: la suposición de la trascendencia de la cosa. Con todo, en el intento husserliano de ofrecer una solución «teórico-racional» al problema de la cosa, la cosa trascendente sigue cumpliendo su papel. Así lo pone de manifiesto la concepción de una conciencia en la que la cosa ha de darse originariamente y aprehenderse de forma adecuada, pues sólo la cosa trascendente puede concebirse como cosa dada completamente, mientras que la cosa entendida como regla de las apariencias es siempre susceptible de corrección. La separación husserliana de cosa e Idea de cosa sigue presuponiendo, al menos en esta última, la trascendencia de la cosa. Para nosotros,

en cambio, la cosa es ella misma ideal, pero no indeterminada, como la Idea de cosa de Husserl, sino perfectamente determinada en cuanto nexo de apariencias conforme a leyes. En cuanto tal, sin embargo, está siempre sometida a la corrección de la experiencia.

Bibliografía

Hans Cornelius, *Einleitung in die Philosophie [Introducción a la filosofía]*, Leipzig, Berlín, ^{2}1911. (E. i. d. Ph.)

Hans Cornelius, *Trascendentale Systematik [Sistemática trascendental]*, Múnich, 1916. (Tr. S.)

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik [Investigaciones lógicas. Primer tomo: Prolegómenos a la lógica pura]*, Halle, ^{3}1922. (L. U. I)

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis [Investigaciones lógicas. Segundo tomo: Investigaciones sobre la fenomenología y la teoría del conocimiento]*,
1ª Parte, Halle ^{3}1922. (L. U. II, 1)
2ª Parte, Halle ^{2}1921. (L. U. II, 2)

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica].* Primer libro. 2ª impresión (separata de: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», tomo 1), Halle, 1922. (Id.)

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft [Crítica de la razón pura], Theodor Valentiner (ed.), Leipzig, ^{10}1913. (K. d. r. V.)

Las cursivas de las citas son siempre del autor citado en cada caso.

El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma

Prólogo

Ilustración (Aufklärung) es el propósito de este trabajo, Ilustración en el doble sentido del término*, es decir, como esclarecimiento de un problema conceptual en primer lugar, pero también, en segundo lugar, como meta en el amplio sentido que la historia confiere a este término, a saber: como destrucción de teorías dogmáticas para erigir en su lugar teorías basadas en la experiencia y absolutamente ciertas para la experiencia. A este segundo propósito servimos solamente entregándonos al primero: el propósito de nuestra investigación es epistemológico, no histórico. Sólo al final de la misma tratamos de formular brevemente la función de nuestros conocimientos en el contexto más amplio de la Ilustración filosófica.

Nuestra tarea no puede consistir en desarrollar el concepto de Ilustración a cuyo servicio nos ponemos. Nuestros análisis tampoco necesitan realmente que explicitemos previamente dicho concepto de Ilustración; en tanto que análisis empíricos epistemológicamente válidos, se bastan a sí mismos. El punto de vista epistemológico que aquí presuponemos es el representado por Hans Cornelius en sus libros, sobre todo en la «Sistemática trascendental». Este punto de vista está presupuesto en todo momento y renunciamos a remitirnos a él continuamente. Además del método y de los principales conceptos epistemológicos, este trabajo debe sobre todo a Cornelius el análisis de los factores constantes del yo a partir del recuerdo inadvertido, un análisis que tiene una importancia decisiva para la constitución trascendental del concepto de inconsciente.

* En los dos sentidos que el término «Aufklärung» tiene en alemán, claro está, y que acto seguido se especifican. *[N. del T.]*

El capítulo dedicado a la teoría kantiana de los paralogismos estaba listo antes de que Cornelius publicase su Comentario de Kant. Si a pesar de la coincidencia de resultados –que es obvia, dado el punto de partida que hemos elegido–, no hemos querido prescindir de este capítulo, es para que todos nuestros lectores conozcan el marco de nuestra reflexión y porque nuestra consideración de la doctrina de los paralogismos se hace desde el punto de vista específico del inconsciente y de las antinomias de las concepciones naturalistas del mismo.

He de dar las gracias especialmente a mi venerado Señor Prof. Dr. Hans Cornelius, sin cuyas enseñanzas no habría sido posible plantear las cuestiones aquí planteadas, ni mucho menos responderlas; asimismo, he de agradecer al Señor *Privatdocent* Dr. Max Horkheimer sus importantes sugerencias. A quien conozca los trabajos de Horkheimer sobre los conceptos límite y los conceptos mediadores en el sistema de Kant, no le pasará desapercibida la relación de estos trabajos con nuestro intento de resolver las antinomias del inconsciente, que son el resultado de hipostatizar los conceptos límite de Kant, ni la comprensión del concepto de inconsciente como una *tarea*.

Kronberg i. T., agosto de 1927

Índice

Introducción
Problema y método

Si las siguientes investigaciones se proponen determinar el concepto de inconsciente desde el punto de vista trascendental y fundamentar trascendentalmente la ciencia que tiene como objeto el inconsciente, primero es necesario hacer algunas consideraciones sobre el método que siguen. Por más correcto que sea exigir que, frente al oscurecimiento metodológico de los problemas objetivos con el que hoy nos encontramos en muchos ámbitos del conocimiento, hay que empezar tratando directamente el objeto, esta exigencia no puede satisfacerse en todos los casos. Tal exigencia presupone, en primer lugar, una claridad sobre el objeto de investigación que no puede presumirse en absoluto en el caso del inconsciente, pues actualmente el concepto de inconsciente abarca las cosas más dispares y una clara determinación del mismo sólo se alcanzará en el curso de nuestra investigación, por lo que su concepto no puede operar desde el comienzo como el criterio con el que evaluar el método. E incluso si empezásemos tomando el concepto de inconsciente en su vaguedad e indeterminación e intentásemos definirlo con exactitud en el curso del análisis, tampoco nos libraríamos de los preliminares metodológicos, en el caso de que investigásemos dicho concepto con los medios de la teoría trascendental del conocimiento. Pues en principio no es seguro que el método trascendental tenga algún derecho a decidir sobre el concepto de inconsciente. Mientras que la investigación empírica que se ocupa de los hechos inconscientes, como toda investigación empírica, no tiene ningún interés por la constitución filosófica de su objeto e incluso ve con escepticismo el interés filosófico por el mismo como un intento de quitar rigor a la claridad y exactitud de sus resultados a través de la arbi-

trariedad teórica; mientras que de la investigación empírica, pues, no cabe esperar impulso alguno del método trascendental más allá de los resultados objetivos aprovechables desde el punto de vista trascendental, las filosofías centradas en el concepto de inconsciente se oponen enérgicamente al punto de partida trascendental y el concepto de inconsciente no es para ellas sino un instrumento con el que refutar la filosofía trascendental. Por esta razón, la primera tarea de la consideración trascendental del concepto de inconsciente es defender su derecho a ocuparse de ese objeto frente a las filosofías del inconsciente. Pero es evidente que no puede ser su intención probar que ella misma es la base de la teoría del conocimiento y, por lo tanto, el fundamento de toda ciencia particular y la instancia suprema de todos los conceptos de las ciencias particulares. Esto parece haber quedado suficientemente probado con la consolidación de la posición kantiana, y repetir esta prueba *in extenso* sería tanto menos fructífero cuanto que nunca gozaría del reconocimiento de las filosofías del inconsciente, pues éstas dicen que sus afirmaciones y argumentos son independientes de los presupuestos y los argumentos a los que la filosofía trascendental se ve impulsada necesariamente. La lucha por el derecho de la filosofía trascendental a clarificar el concepto de inconsciente ha de librarse, pues, en el campo de las filosofías del inconsciente. Solamente si se logra mostrar que la independencia de las filosofías del inconsciente respecto de la filosofía trascendental no es tal; que las filosofías del inconsciente operan de forma velada con los presupuestos de la filosofía trascendental, pero sin clarificarlos y sin extraer las consecuencias que se siguen necesariamente de ellos; o que las filosofías del inconsciente que realmente prescinden de los presupuestos de la filosofía trascendental incurren en contradicciones que sólo ésta es capaz de resolver; solamente entonces la filosofía trascendental estará a salvo de los ataques de las filosofías del inconsciente y podrá apoderarse legítimamente del concepto de inconsciente. La discusión de este concepto, que resulta de la confrontación con la hipostatización filosófica del mismo en las filosofías centradas unilateralmente en él, agudiza el problema del inconsciente de tal forma que la investigación trascendental se halla ya ante tareas claramente formuladas y exactamente delimitadas, cuya resolución puede emprender sin más preámbulos.

Para comprender la relación existente entre filosofía trascendental y filosofía del inconsciente, hemos de empezar sabiendo con mayor exac-

titud qué significan estos dos términos. Enlazando con el uso kantiano más general del término, filosofía trascendental significa para nosotros una filosofía que tiene como objeto la investigación de la posibilidad de juicios sintéticos a priori; o más concretamente, una filosofía que llega al conocimiento de esa posibilidad mediante un análisis del complejo de la conciencia, del que obtiene las condiciones últimas e irreducibles de toda experiencia, los «factores trascendentales». Lo que confiere legitimidad a la determinación de esas condiciones constitutivas es siempre y exclusivamente el recurso al material de las vivencias, a lo «dado inmediatamente». Nuestra exposición de las características fundamentales de la filosofía trascendental enlaza rigurosamente con las investigaciones epistemológicas de Hans Cornelius, cuya fundamentación de la «Sistemática trascendental» se presupone en todo lo que sigue y con cuyas investigaciones nuestras reflexiones pretenden concordar incluso cuando no aludimos a ellas explícitamente.

En la medida en que la filosofía trascendental, en el sentido que hemos establecido, solamente considera como un saber seguro aquel cuyo origen está asegurado de forma indubitable por lo dado inmediatamente y que excluye todo presupuesto dogmático, la conciencia se convierte para ella en el fundamento de todo conocimiento. Pues todo ser supuestamente trascendente ha de remitirse a la conciencia para poder legitimarse, y los principales conceptos de la imagen del mundo natural, los conceptos de yo, causalidad y cosa, solamente pueden fundamentarse probando que no son más que complexiones de nuestras vivencias conforme a leyes, y sólo cabe hacer uso de ellos si son confirmados por la ocurrencia de los fenómenos que abarcan. Pero de este modo la conciencia se presenta como el fundamento de todo orden conceptual estable y del conjunto del conocimiento.

Denominamos filosofía del inconsciente, de forma general y en primer lugar, a todas aquellas teorías que afirman la independencia de la validez de sus afirmaciones respecto de la conciencia y que dicen tener acceso a algún modo de conocimiento independiente de la conciencia –la mayoría de las veces referido a un fundamento trascendente de la «cosa en sí»–, que las capacita para hacer afirmaciones absolutas y por principio superiores a las afirmaciones basadas en la conciencia. Esto significa ya una diferencia radical con respecto a la filosofía trascendental. Esta diferencia se agudiza en el problema de las condiciones trascendentales. Las condiciones trascendentales son

para nosotros las condiciones fundamentales de todo conocimiento posible, que hallamos en las condiciones fundamentales de la conciencia; a diferencia de la multiplicidad de fenómenos cambiantes, estas condiciones son permanentes. De esta manera, la filosofía trascendental sitúa en la conciencia el fundamento de todo ser permanente. Pero esto es algo que una filosofía que pone en tela de juicio la esencial relevancia de la conciencia jamás puede admitir. Por eso, o bien ha de negar necesariamente la significación primordial de los factores trascendentales y suponer un fundamento trascendente para el ser permanente, dispensándolo totalmente de su legitimación en la conciencia, o bien, en la medida en que comprende la imposibilidad de fundamentar el ser permanente con independencia de la conciencia, ha de intentar negar absolutamente el ser permanente y las condiciones constitutivas de éste. Tendremos que preguntarnos, por una parte, hacia dónde conduce este intento de negación y, por otra, si un pensamiento así construido es realmente capaz, tal como pretende, de operar independientemente de todo concepto de ser permanente. En principio, aquí lo único que nos importa es que la oposición entre filosofía trascendental y filosofía del inconsciente no se reduce a los métodos del conocimiento, no es una oposición que no modifique esencialmente los resultados teóricos, sino que introduce necesariamente actitudes totalmente distintas frente a los grandes problemas ontológicos de la filosofía –en primer lugar, como hemos señalado, frente al problema de la cosa en sí, pero también, como se deduce fácilmente del mencionado ataque de las filosofías del inconsciente contra el concepto de factores trascendentales, frente a los problemas del yo y de la causalidad–. De este modo, el conflicto entre filosofía del inconsciente y filosofía trascendental deja de ser un conflicto metodológico para convertirse en un conflicto esencialmente filosófico. De la solución de este conflicto depende enteramente que el concepto de inconsciente pueda mantenerse como un concepto verdaderamente científico o que deba abandonarse completamente, así como la forma en que hayamos de entenderlo. Abordar esta cuestión parece ser una tarea tanto más urgente cuanto que el concepto de inconsciente no es meramente un dominio de las filosofías del inconsciente, sino que los resultados de la psicología empírica, que son totalmente independientes de estas filosofías, hacen necesaria la construcción de un concepto de inconsciente que, en el caso de que no fuese posible asig-

narle su debido lugar en el sistema de la teoría del conocimiento, rompería la continuidad y la economía de todo pensamiento científico. Nuestro propósito no se limita, por lo tanto, a oponer filosofía trascendental y filosofías del inconsciente y a contraponer sus respectivos conceptos de inconsciente, sino que incluye esencialmente examinar desde el punto de vista filosófico el concepto de inconsciente que, independientemente de cualquier interpretación filosófica, marca la ciencia empírica. Pero este examen sólo puede emprenderse con posibilidades de éxito si la lucha filosófica por el concepto de inconsciente se decide claramente.

Obviamente, la comprensión de la diferencia general entre filosofía trascendental y filosofías del inconsciente no aporta demasiado a esa decisión. Pues en nuestras definiciones genéricas en relación con esa oposición no hemos dicho nada sobre los motivos objetivos que la han producido, de los que nuestro esclarecimiento del concepto de inconsciente no puede prescindir. La filosofía trascendental y las filosofías del inconsciente no se enfrentan entre sí como dos posibilidades del pensamiento humano distintas, ahistóricas e independientes la una de la otra, sino que su antítesis es necesariamente un producto histórico, y solamente la comprensión de su mutua referencia histórica permite conocer el sentido de esa antítesis y superarla. El principal motivo que ha llevado a la formación de las filosofías del inconsciente es la oposición a la primera filosofía de la conciencia que fue consecuente: la doctrina de Kant. Los contenidos filosóficos que fueron criticados por Kant y que no se dejaron incorporar en una filosofía de la conciencia confluyeron y formaron filosofías del inconsciente; son especialmente los contenidos de las filosofías *dogmáticas* construidas de acuerdo con las exigencias de la teología positiva los que, si bien no pueden afirmarse ingenuamente a sí mimos contra la crítica kantiana y tratan de satisfacer al mismo tiempo las exigencias de la crítica filosófica y las teológicas, desean sustraerse a los resultados objetivos de la filosofía kantiana mediante un giro al inconsciente que también tiene intenciones filosóficas. Es cierto que el concepto de inconsciente se acuñó antes de Kant. Todas las filosofías metafísicas que operan con divisiones ontológicas de la «facultad de conocer» afirman como facultad cognoscitiva suprema una facultad que es más que la conciencia, pues la conciencia sólo nos procura, dicen, conocimientos siempre condicionados, nunca absolutos.

En la disputa entre platónicos y aristotélicos en el seno de la filosofía del Renacimiento italiano y en la discusión intraaristotélica del concepto de inmortalidad entre averroístas y alejandrinos, se expresa ya una antítesis similar a la existente entre filosofía trascendental y filosofía del inconsciente; sobre todo en el sentido de que la diferencia está en las distintas formas de entender la «doctrina racional del alma», el principio de sustancialidad e inmaterialidad del alma, correspondiendo la suposición de fuerzas anímicas inconscientes a las doctrinas de la alta escolástica y el recurso a la unidad de la conciencia, en tanto que *factum* de la experiencia de sí mismo, a los problemas señalados por primera vez por la ciencia natural y la filosofía de la naturaleza. Pero el mismo concepto de conciencia no es ni de lejos lo suficientemente riguroso como para permitir un planteamiento crítico de la cuestión. El concepto de intuición de Spinoza, posteriormente concepto reivindicado por las filosofías del inconsciente, trata de conciliar el supuesto teológico-ontológico de la facultad cognoscitiva suprema con el concepto moderno de leyes del conocimiento. Leibniz conoce ya un *inconscient,* con el que se garantiza la permanencia del alma más allá de las vivencias aisladas, satisfaciendo así la exigencia de la psicología racional, y evidentemente también de la empírica, y de este modo se acerca mucho al problema esencial del inconsciente, pero no analiza los hechos inconscientes mismos desde un punto de vista epistemológico. Un análisis que tampoco llevó a cabo Kant, por razones de las que nos ocuparemos detalladamente. Pero fue precisamente la falta de este análisis, junto con el uso ambiguo del concepto de cosa en sí, lo que ofreció a los rivales de la filosofía crítica, sobre todo a los rivales teológicos, la mayoría de los puntos de ataque. No es una casualidad que tanto la metacrítica protestante de Herder como su oposición de inspiración católica, la filosofía de la fe de Jacobi, ataquen precisamente el primado de la conciencia en la filosofía crítica; la doctrina de Jacobi lo hace ya con ese acento panteísta que caracteriza después a las filosofías del inconsciente y que se prolonga hasta el intuicionismo y el vitalismo contemporáneos. Puesto que nuestra investigación no tiene un propósito histórico, no puede ser nuestra tarea trazar la historia de las filosofías del inconsciente desde Kant. Tampoco nos interesa sistematizar estas filosofías. Como sólo nos servimos del material histórico para formular claramente nuestros problemas teóricos, nos importa más bien

señalar los puntos de ataque *teóricos* de las filosofías del inconsciente contra Kant; en otras palabras: encontrar los puntos del sistema kantiano contra los que las filosofías del inconsciente dirigen necesariamente la mayoría de sus ataques. Para ello hemos de tener en cuenta la doble dependencia de las filosofías del inconsciente respecto de la posición kantiana; por una parte, en el punto de vista del inconsciente confluyen todas las corrientes de pensamiento a las que la filosofía kantiana, en tanto que filosofía de la conciencia, ha cortado el paso; pero, inversamente, se intenta completar las lagunas y corregir las fisuras del sistema kantiano con teorías del inconsciente; o se aprovecha esas mismas dificultades, pero cambiando el significado de los conceptos fundamentales de Kant, como punto de partida positivo de una filosofía que dice estar más allá de la inmanencia de la conciencia; o bien, finalmente, esas fisuras impulsan a una crítica radical que quiere contribuir a neutralizar todos los peligros que amenazan al dogmatismo desde la filosofía kantiana.

Los motivos precríticos en cuanto tales, también los de la metafísica racionalista, no los tomamos en consideración. Sólo nos ocupamos del problema del inconsciente en tanto que problema *científico;* las posiciones dogmáticas solamente nos interesan en la medida en que se presentan con carácter científico. Pero los motivos precríticos contra la filosofía de la conciencia de Kant no son sino secularizaciones de principios religiosos o mitológicos. Allí donde no se busca el conocimiento, sino que los conocimientos se miden con raseros independientes de todo criterio de conocimiento, la crítica científica ha perdido su derecho y su interés. Para nosotros, el representante más genuino de la oposición precrítica a la filosofía de la conciencia de Kant es Hamann, cuya concepción mitológica del lenguaje, instrumento de la lucha contra la dualidad kantiana de sensibilidad y entendimiento, y al mismo tiempo uno de los principios fundamentales que legitima el análisis de la conciencia, está tomada directamente y sin crítica alguna de la doctrina de la revelación. Precrítica nos parece también la metacrítica de Herder, inspirada en Hamann, y la filosofía de la fe irracional de Jacobi tampoco tiene su punto de partida en los planteamientos de la *Crítica de la razón* en cuanto fundamentación de un conocimiento *científico,* lo único que podría justificar la necesidad de tratarla en el marco de una discusión de las filosofías del inconsciente en tanto que filosofías científicas.

En lugar de exponer históricamente el encuentro de motivos precríticos con motivos pertenecientes a una polémica científica y situada ya al nivel de la *Crítica de la razón,* como lo es la polémica de las filosofías del inconsciente contra Kant –una tarea, por lo demás, sumamente fructífera desde el punto de vista de la historia de las ideas–, recurrimos directamente a los problemas de la *Crítica de la razón pura* y mostramos hasta qué punto esos problemas hicieron posible la formación de una filosofía del inconsciente con pretensiones científicas. Piénsese, en primer lugar, en la dificultad cuya crítica no inauguró tanto el concepto de inconsciente cuanto la construcción de los sistemas idealistas posteriores a Kant: la afirmación kantiana de una *cosa en sí* que actúa sobre la conciencia y su giro hacia el *carácter inteligible* especialmente. Pues, en primer lugar, con el concepto de cosa en sí trascendente como causa de los fenómenos se asienta un hecho que es considerado como el fundamento último de los hechos de conciencia, o de los fenómenos, dicho en terminología kantiana, sin que ese hecho pueda ser jamás comprobable para la conciencia, de modo que entre conciencia y cosa se abre un abismo insalvable. Pero, por otra parte, en la medida en que en Kant la cosa misma es inmanente a la conciencia y recibe el nombre de «objeto de conocimiento» *(«Objekt», «Gegenstand»)* –y para ser consecuente con las analogías de la experiencia también habría que entenderla como ley para los fenómenos–, Kant se ve en la necesidad de trasladar el abismo entre conciencia y cosa al ámbito mismo de lo psíquico. De ahí que en el tratamiento de la tercera antinomia dé con el concepto de un «carácter inteligible» independiente por principio de la causalidad, a la que está sometido el «yo empírico» constituido fenoménicamente, un «carácter inteligible» del que ciertamente no cabe ninguna representación clara, pero que en cuanto «cosa en sí del alma» independiente por principio de los «fenómenos», de nuestras vivencias, es evidente que tiene la función de zanjar la disputa entre el dogma de la cosa en sí trascendente y el conocimiento de la cosa en sí inmanente. Para convertir el concepto del carácter inteligible en un concepto dogmático de inconsciente bastaría con la operación intelectual consistente en resolver por el lado dogmático la contradicción entre esos dos conceptos de cosa en sí en el ámbito de lo psíquico. El propio Kant, no obstante, había declarado incognoscible el carácter inteligible, pero, evidentemente, había hecho depender de él el concepto de libertad, y

con él la fundamentación de la filosofía práctica. No obstante, en la medida en que Kant reconoce la razón humana como facultad absolutamente independiente de sus vivencias cambiantes y explica que el hombre puede reconocerse a sí mismo como ser racional en la «mera apercepción», esto es, independientemente de todo dato efectivo; en la medida en que, además, concibe positivamente el resultado de esa «mera apercepción», que según la deducción de las categorías no podría suministrarnos más que la unidad de la conciencia en tanto que condición de toda experiencia posible, y afirma que nos es dada la intuición de una causalidad propia de la razón independiente del nexo causal de los fenómenos; en la medida en que Kant extrae tan amplias consecuencias del carácter inteligible, que según su propia concepción es incognoscible, prepara el giro dogmático del concepto del carácter inteligible, y lo hace incluso necesario para toda aquella teoría que no someta a una crítica radical la doctrina kantiana de la cosa en sí. Este tipo de teorías sólo sabe evitar el dilema consistente en que, por un lado, la cosa en sí ha de ser la causa trascendente desconocida de las apariencias y, por otro, inmanente a la conciencia en tanto que «objeto», transformando la cosa en sí en algo psíquico, pero al mismo tiempo en algo independiente de nuestros fenómenos y por lo tanto incognoscible. El concepto de inconsciente, que parece satisfacer ambas exigencias, se convierte de este modo en un puente que salva la distancia existente entre estas dos concepciones de Kant, que, consideradas como trascendentes, se contradicen la una a la otra; un puente inestable, evidentemente, pues una de esas dos concepciones, la del carácter incognoscible de la cosa en sí, carece de todo sentido inteligible y contiene implícitas innumerables contradicciones. Mientras que la filosofía idealista posterior a Kant, siguiendo los pasos de sus primeros críticos, sobre todo de Maimon, reconoció rápidamente la improcedencia de la suposición de una cosa en sí trascendente y trató de eliminar la trascendencia de la cosa, no fue capaz de ser igual de consecuente con el concepto del carácter inteligible, aunque éste descansa únicamente en el concepto de cosa en sí trascendente. Hace falta conocer a fondo el ambiente intelectual del idealismo poskantiano para comprender la necesidad de esta falta de consecuencia. Fue precisamente la tendencia a eliminar junto con la cosa en sí trascendente la «multiplicidad sensible», la forma en que, según Kant, aquélla «afecta al ánimo», lo que llevó al idealismo a afirmar

una trascendencia ciertamente no espacial, pero sí sustraída a la comprobación a través de nuestras vivencias. Pues de la doctrina kantiana de la cosa en sí solamente quedaba la idea del «engañoso mundo de los sentidos», la inferioridad de la experiencia, y esta idea no podía darse por satisfecha con el reconocimiento de lo dado inmediatamente como hecho último e irreducible. Tras la eliminación del concepto de cosa en sí trascendente, esta idea lleva a contraponer a los datos sensibles, supuestamente menos valiosos, un reino espiritual absoluto e independiente de la experiencia que no abarca en sí mismo los fenómenos, sino que los produce de manera primordial. Construir el inconsciente a partir de este reino espiritual, un reino necesario pero imposible de verificar, era lo más sencillo del mundo: debía ser inmanente a las vivencias y a la vez independiente de ellas. El concepto de indiferencia de Schelling, y con él el conjunto de la filosofía natural especulativa del idealismo, tiene aquí su origen, y bastaba con retroceder a los motivos psicológicos de la deducción kantiana para que Schopenhauer hiciese del inconsciente la cosa en sí. Sería, obviamente, un error pretender explicar esa evolución apelando única y exclusivamente al intento de resolver una contradicción fundamental del sistema kantiano. Había otras posibilidades de resolver esa contradicción; tanto el concepto de cosa en sí trascendente como el del carácter inteligible habrían podido eliminarse sin necesidad de tocar los fundamentos del sistema kantiano. El que la crítica no empezase tomando ese rumbo se debe más bien a la voluntad de salvar la vieja metafísica, blanco de la *Crítica de la razón,* y de aprovechar las fisuras del sistema llenándolas con elementos de esa misma metafísica. Tanto en la afirmación de la inferioridad de la experiencia como en el supuesto de una indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo en lo inconsciente se expresa fundamentalmente la voluntad *ontológica;* se busca esencialidades objetivamente válidas e independientes de la experiencia, esencialidades que no sólo han de sustraerse al cambio de las apariencias, como hasta cierto punto hace también el concepto crítico de objeto de Kant, sino que en ellas ha de superarse el abismo entre ser fenoménico y ser cósico. Pero como el supuesto de una ontología que trasciende la conciencia, el supuesto de cosas en sí espaciales como causas eficientes de los fenómenos lleva necesariamente a contradicciones, se opta por situar en la misma conciencia el fundamento ontológico, que después de Kant ya no se

está dispuesto a abandonar ni a sustituir por la exposición de los factores constitutivos de la experiencia. Pero para poder ocultar que está referido necesariamente a lo dado, a la experiencia, tiene que presentarse como el fundamento inconsciente de la conciencia. Con la transformación de la cosa en sí en el inconsciente se quiere mantener la trascendencia de la cosa frente a sus apariencias, una trascendencia que no puede mantenerse del mismo modo para la «cosa en sí inmanente», el objeto en cuanto regla de la experiencia, pues la constitución y la existencia de la cosa inmanente dependen del material de nuestra experiencia, de lo dado inmediatamente; pero, inversamente, la transformación de la cosa en sí en el inconsciente quiere satisfacer las exigencias del idealismo trascendental suprimiendo los «objetos en sí» en tanto que causas externas. Así pues, la cosa en sí inconsciente puede entenderse como el intento de sintetizar la ontología precrítica, cuyo racionalismo resurge enérgicamente en el idealismo poskantiano, con la reducción de todo cuanto es a la inmanencia de la conciencia, a la que ya no era posible negarse tras la crítica de la razón de Kant. No obstante, el significado mismo del término inconsciente no está claro; el concepto no queda definido, su sentido sólo se comprende teniendo en cuenta su posición en el contexto de la construcción de esa filosofía postkantiana. Habremos de examinar si el concepto de cosa en sí inconsciente logra hacer efectiva la buscada resolución de las contradicciones de la cosa en sí externa trascendente o si, por el contrario, las contradicciones se mantienen pero con otra forma, si es posible atribuir algún sentido racional al concepto de cosa en sí inconsciente y, finalmente, si la quiebra del sistema kantiano en el concepto de inconsciente no tiene más solución que aquélla o si, por el contrario, son posibles soluciones que al mismo tiempo tengan una relevancia para la teoría del inconsciente.

El segundo problema de la *Crítica de la razón pura* que, a nuestro parecer, es de suma importancia para la formación de las filosofías del inconsciente, y que a la vez está estrechamente relacionado con el problema de la cosa en sí, es el problema de la *espontaneidad* del sujeto cognoscente. El supuesto kantiano de que la cosa, esto es, el «objeto» inmanente, es producto del yo, contiene en sí mismo un elemento dogmático similar al supuesto de que las cosas en sí mismas afectan a la conciencia. Después de abandonar el supuesto de una causa trascendente de las apariencias, o al menos de expulsarlo al mar-

gen del sistema, Kant sólo puede entender la constitución de las cosas a través de una actividad del sujeto. A ello le lleva el supuesto mismo de la trascendencia de las cosas: en efecto, según la concepción kantiana, las cosas en sí mismas nos procuran representaciones, la «multiplicidad indeterminada» de los datos sensibles, que se presupone como material heterogéneo, sin forma, pues su verdadera naturaleza, esto es, las cosas en sí mismas, son para nosotros incognoscibles. Ahora bien, para poder ordenar este material supuestamente heterogéneo se precisa, según Kant, una actividad que lo cambie y le dé forma. Esta idea es dogmática desde varios puntos de vista. Por una parte, sólo podemos suponer que los sentidos nos ofrecen un material sin forma si partimos de una psicología atomista que ignora que toda vivencia forma parte necesariamente del complejo de la conciencia y que, por el simple hecho de esta pertenencia, está en relación con otras vivencias, es decir, ya está «formada». Pero entonces, la suposición de una actividad que se ejerce sobre el «material», la suposición de un cambio de este material, es una suposición naturalista; ni sabemos nada de un sujeto que cambia el material, pues en la filosofía crítica formamos el concepto de sujeto partiendo únicamente del conocimiento de la complexión de las vivencias; ni podemos afirmar nada sobre la índole de esa actividad, pues no conocemos el material *independientemente* de su *«formación»* por parte del sujeto; finalmente, los mismos conceptos de actividad y de cambio son propios de la imagen del mundo natural, y una explicación satisfactoria de los mismos sólo puede ofrecerla precisamente ese análisis de la conciencia que Kant presupone como su fundamento al considerar la constitución subjetiva de la cosa –justo el objeto de ese análisis– como «actividad». Ciertamente, en Kant el naturalismo del concepto de espontaneidad no tiene mayores consecuencias, pues la así llamada espontaneidad queda limitada al material de la sensación, tiene su límite en lo dado y, además, apenas se emplea en un sentido positivo, sino que sirve más bien como metáfora del «mecanismo trascendental», del que forman parte todos los datos sensibles en virtud de la unidad de la conciencia personal. Pero bastó simplemente con volver a rebasar ese límite kantiano, lo que era el resultado natural de la concepción idealista de la inferioridad del material de la experiencia, para hipostatizar el concepto de espontaneidad. Puesto que, de acuerdo con la concepción kantiana, la espontaneidad no es sino el «yo

pienso, que debe acompañar a todas mis representaciones», no era posible concebirla como vivencia; al mismo tiempo, sin embargo, se fue más allá de esta determinación kantiana y se la entendió como actividad que produce incluso las sensaciones; de este modo quedó íntimamente relacionada con el concepto de cosa en sí. La espontaneidad se entendió como actividad inconsciente, y no sólo estuvo en la base del concepto de libre actividad de Fichte, sino que se convirtió en fundamental para todas las filosofías del inconsciente, por ejemplo para el concepto de voluntad de Schopenhauer. Para poder dar este giro al concepto de espontaneidad, volvió a ser de utilidad la doctrina kantiana del carácter inteligible: la «causalidad de la razón» afirmada por Kant, que ha de ser independiente de la causalidad natural, se buscó precisamente en la espontaneidad, que fue hipostatizada metafísicamente como actividad creadora de la razón humana. El presupuesto de esta actividad creadora inconsciente de la razón humana, cuyo origen en un problema kantiano puede rastrearse sin dificultad, influye decisivamente en todas las filosofías del inconsciente del siglo XIX. No sólo Nietzsche tomó el concepto de voluntad de Schopenhauer, lo utilizó positivamente y basó toda su teoría moral única y exclusivamente en la tesis de la espontaneidad creadora; también el concepto de *vida* del vitalismo moderno, incluido el *élan vital* de Bergson, descansa en el presupuesto de esa espontaneidad en tanto que causa trascendente de los fenómenos, e incluso las hipótesis con las que trabaja la biología materialista dependen del supuesto de dicha espontaneidad, que, entendida como actividad inconsciente justamente en el sentido de los grandes sistemas idealistas, sirve ahora para hacer comprensible la generación de las formas naturales. Creemos no equivocarnos si, junto al problema de la cosa en sí, consideramos el problema de la espontaneidad como el principal punto de partida de las filosofías del inconsciente y reservamos expresamente el análisis de ese concepto para una doctrina del inconsciente. Con él también está dado uno de los elementos esenciales de todas las filosofías del inconsciente posteriores: la creencia en la independencia de la «vida» respecto de factores trascendentales constantes. Pues interpretando erróneamente la idea fundamental de la deducción kantiana de las categorías como un procedimiento para deducir causalmente las categorías desde la unidad de la conciencia, mientras que en Kant la unidad de la conciencia no es sino el complejo de nuestra expe-

riencia en su totalidad, que si bien hemos de presuponer para poder conocer las distintas formas de este complejo, no es una explicación causal ni mucho menos metafísica de las mismas, sino únicamente el complejo en su totalidad, del que abstraemos las distintas formas; así pues, interpretando de un modo radicalmente erróneo y naturalista la idea fundamental de la deducción, se creyó estar en posesión de un absoluto susceptible de ser utilizado positivamente, del que pueden derivarse las categorías e independiente de la validez de éstas. La pretendida independencia de las afirmaciones de las filosofías del inconsciente respecto de las condiciones trascendentales ha de ocupar el centro de nuestra discusión crítica de esas doctrinas; el derecho de la filosofía trascendental a construir el concepto de inconsciente ha de encontrar aquí su justificación.

El tercer problema kantiano que tomamos en consideración para explicar la formación de las filosofías del inconsciente es el de la relación entre el *todo* y las *partes* tal como se expresa en la relación de la *Crítica del juicio teleológico* con la *Crítica de la razón pura*. En esta última, el conocimiento de una cosa no significa sino el conocimiento de sus características conforme a sus leyes. Este conocimiento no parece ser suficiente para Kant en relación con los *seres orgánicos*, cuya determinación objetivamente válida, ciertamente, también es posible únicamente sobre la base del conocimiento de características, y cuya organización sólo puede comprenderse científicamente adoptando el punto de vista causal; pero cuyas partes están relacionadas de tal forma que permiten suponer un principio regulativo que, en tanto que juicio teleológico, parte de lo particular, que nos es dado, en busca de un todo y ve este todo en una causa final *(causa finalis)*, que si bien no puede interpretarse como un principio constitutivo del conocimiento del objeto, sí es capaz, según Kant, de salvar el abismo existente entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad, pues demuestra que para un «entendimiento intuitivo», entendido como concepto límite, la explicación de la naturaleza puede concordar con su explicación conforme a los fines de la razón. Esta concordancia es posible en la esfera del juicio teleológico a través de los «objetos», esto es, de los seres orgánicos, y por lo tanto a través de los datos mismos, y de este modo, a diferencia del concepto de lo bello, dicha concordancia se entiende como un principio *ontológico* que, si bien no pue-

de utilizarse para explicar positivamente el mundo, en tanto que idea regulativa señala el camino para el conocimiento de los organismos. Aquí, al igual que en el caso del concepto del carácter inteligible y de la espontaneidad subjetiva, basta con volver a rebasar el límite de la experiencia impuesto por Kant al conocimiento científico, basta con «desviarse a mundos inteligibles» para introducir en la filosofía como un concepto positivo el concepto de la relación teleológica entre las partes de un organismo y su totalidad e hipostatizar este concepto –que, según Kant, es esencialmente inaccesible para el conocimiento discursivo– como el fundamento inconsciente del ser de los organismos, con lo que coincide fácilmente con el concepto de espontaneidad, en la que se presume precisamente la fuerza que pone constantemente en relación las partes del organismo con el todo. El *vitalismo* moderno, en particular, aúna las hipostatizaciones de la espontaneidad y de la teleología, pues considera que la única manera posible de explicar los organismos es apelando a una teleología que se despliega espontáneamente como fuerza vital. La imposibilidad de invertir la relación entre el todo y las partes se convierte así en el vehículo de la doctrina que concibe el inconsciente como el fundamento de esos organismos, es decir, que podemos inferir las partes desde el conocimiento del todo, pero nunca el todo desde las partes. Como para la concepción vitalista las cosas no son trascendentes, sino que se constituyen subjetivamente; pero como al mismo tiempo, según esta concepción, no es posible acceder al principio de la formación de los organismos a través del conocimiento de sus características, y por lo tanto del método discursivo, sino que hay que situarse más allá de cualquier vivencia capaz de legitimar su conocimiento, el hecho mismo de la constitución del organismo se entiende también como un hecho inconsciente. Frente a esto hay que preguntar si la relación entre las partes y el todo, y la imposibilidad de reducir el todo a la suma de sus partes, no permite una interpretación distinta, acorde con los resultados del análisis de la conciencia, y si esta interpretación sigue necesitando un concepto de teleología. En las filosofías vitalistas, el concepto de teleología está acompañado por el concepto de *intuición* en cuanto forma de conocimiento que, prescindiendo del conocimiento discursivo o «sin símbolos», como gusta de expresarse el vitalismo con su lenguaje artificial, nos garantiza el conocimiento de objetos inaccesibles para el conocimiento conceptual; una forma

de conocimiento *inconsciente,* por lo tanto, que es adecuada a sus objetos, supuestamente constituidos de forma inconsciente. Habremos de examinar tanto la constitución «inconsciente» de los organismos como la posibilidad de un conocimiento inconsciente de los mismos y confrontar ambas ideas con el método trascendental; pero si hay algo que sabemos con certeza desde un comienzo es que la contraposición ontológica entre la constitución de un objeto y sus formas de conocimiento establecida por el vitalismo, una contraposición que ya está implícita en la doctrina kantiana del juicio teleológico, es incompatible con el punto de vista trascendental, pues la comprensión trascendental de la constitución de un objeto equivale a su conocimiento, y desde el punto de vista de la filosofía trascendental no tiene ningún sentido separar una cosa en sí de su legitimación trascendental, esto es, del conocimiento de la cosa en tanto que el conjunto de sus fenómenos.

De esta forma han quedado esbozados los tres problemas más importantes del sistema kantiano que han hecho posible el surgimiento de las filosofías del inconsciente, o que al menos lo han favorecido. Estos problemas no son los únicos que han contribuido a la formación de esas filosofías, también lo ha hecho especialmente el problema de la individualidad histórica, a la que supuestamente es imposible acceder a través de leyes universales, un problema que ha sido formulado como objeción contra la teoría del conocimiento de Kant y que se ha resuelto en el sentido de las filosofías del inconsciente; así ha sido sobre todo en la teoría del conocimiento de orientación vitalista de Simmel, pero también en Troeltsch y en Max Weber, y hasta cierto punto incluso en la escuela del sudoeste de Alemania. Sin embargo, no ha sido ninguna fisura del sistema kantiano lo que ha dado lugar a esos planteamientos, el conocimiento de la individualidad histórica puede conciliarse perfectamente con la teoría del conocimiento de Kant, y fue fundamentalmente la errónea interpretación naturalista de Kant durante el siglo XIX la que asoció el concepto de individualidad histórica al concepto de inconsciente. Ciertamente, esto no justifica que renunciemos a considerar ese concepto. Pero nuestro objetivo era mostrar que la contradicción entre las principales doctrinas del inconsciente tiene su punto de arranque en los problemas de Kant, pues de este modo nos aseguramos la base para la confrontación de la filosofía trascendental con el concepto de incons-

ciente y, en primer lugar, para el análisis inmanente justo de las tesis de las filosofías del inconsciente que están en conflicto con la filosofía trascendental, y que aparecen de la forma más clara cuando se considera precisamente los puntos de partida sistemáticos de ese conflicto en la propia filosofía trascendental. Y para llevar a cabo esta tarea es irrelevante el problema de la individualidad histórica.

El examen preliminar de los problemas de la filosofía trascendental que han hecho posible las filosofías del inconsciente nos permite formular más exactamente nuestro método y nuestro problema. Nos permite, por así decirlo, delimitar el espacio de discusión de la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente. De este modo, nuestra misión será examinar, en primer lugar, si las doctrinas en las que la voluntad ontológico-teológica aprovechó las fisuras de la doctrina kantiana para volver a implantarse son contradictorias en sí mismas o no; en segundo lugar, si desde el punto de vista de su contenido son realmente independientes de las afirmaciones de la filosofía trascendental, tal como pretenden, o no lo son; y finalmente habremos de responder a la pregunta de si tanto las fisuras de la doctrina kantiana como el descuido de los hechos inconscientes en Kant son la consecuencia necesaria del idealismo trascendental. Si demostramos que las doctrinas del inconsciente, en la medida en que se presentan a sí mismas como antítesis del método trascendental, son contradictorias en sí mismas y dependientes de los presupuestos fundamentales del método trascendental, compartiendo de algún modo estos mismos presupuestos; si, además, llegamos a la conclusión de que las mencionadas «fisuras» de la doctrina kantiana no son necesariamente fisuras del sistema del idealismo trascendental, sino que pueden repararse en el marco de una sistemática trascendental, habremos logrado *remitir nuestro problema al método trascendental.* Si partimos del conflicto entre la filosofía trascendental y las filosofías del inconsciente para alcanzar este objetivo, también podemos formular de manera similar nuestro problema diciendo que la contradicción entre el concepto de idealismo trascendental y el concepto de inconsciente, que se presenta como una contradicción necesaria desde el punto de vista de las doctrinas del inconsciente existentes, nosotros la descubrimos como una contradicción aparente, y no sólo exponemos genéricamente la posibilidad de conciliar ambos conceptos, sino que hacemos efectiva esta posibilidad a través de un análisis epistemológico concreto. Pero para esto se requiere, además de la

mencionada «remisión», comprender que el problema del inconsciente es un problema real, un problema que no sólo está condicionado por las discusiones entre distintas teorías del conocimiento, sino por los hechos mismos, por los resultados de la investigación psicológica. Nos aseguraremos esta comprensión. Una vez hayamos logrado remitir el concepto de inconsciente al método trascendental, nuestra tarea será construir una teoría trascendental del inconsciente. Naturalmente, esta teoría habrá de enlazar con Kant; también, evidentemente, con una intención crítica, pues tenemos que demostrar la independencia de la solución trascendental del problema del inconsciente respecto de las investigaciones kantianas, en las que el inconsciente no aparece en modo alguno. Llevaremos a cabo nuestro análisis trascendental de acuerdo con los resultados y el método de la «Sistemática trascendental» de Hans Cornelius, y antes de avanzar hacia la exacta determinación trascendental del concepto de inconsciente, habremos de hacer un análisis trascendental general de ese tipo de conceptos psicológicos a los que pertenece el concepto de inconsciente. Finalmente, será nuestra tarea establecer una comparación entre el concepto de inconsciente constituido trascendentalmente y el concepto de inconsciente elaborado por la ciencia empírica, examinar su aplicabilidad e, inversamente, indagar la relevancia epistemológica de los conceptos empírico-psicológicos de inconsciente, sometiendo previamente a crítica la habitual distinción de psicología trascendental y psicología empírica. Nuestra consideración de la ciencia empírica del inconsciente comenzará ocupándose de aquella investigación empírica en la que el concepto de inconsciente ocupa un lugar fundamental: el *psicoanálisis.* Como entendemos que el psicoanálisis no tiene que ver sino con el conocimiento de los hechos inconscientes, podemos formular el problema final que aborda nuestra investigación con esta pregunta: ¿cómo es posible el psicoanálisis como ciencia?

La *estructura* de nuestra investigación está dada naturalmente con el esbozo del método. El trabajo consta de tres capítulos. El *primero* contiene la discusión entre la filosofía trascendental y las filosofías del inconsciente; este capítulo tiene el carácter de consideración crítica preliminar y hace posible la teoría positiva del inconsciente. Su primera parte somete las doctrinas del inconsciente, en la medida en que se presentan a sí mismas como antítesis de la filosofía trascendental –tal como aquí las hemos derivado de los problemas kantianos–, a una crítica inmanente

que se centra en su coherencia y en su independencia de la filosofía trascendental. De esta forma se señala y se formula antitéticamente una serie de contradicciones que quedan irresueltas en esas doctrinas. La segunda parte del primer capítulo acomete la resolución de esas contradicciones y de este modo pasa a una crítica trascendente, independiente de los presupuestos de esas doctrinas; esta parte es la que verdaderamente remite el problema del inconsciente a la filosofía trascendental, especificando al mismo tiempo las razones de principio por las que Kant no pudo elaborar una doctrina del inconsciente. El *segundo* capítulo emprende la construcción de una teoría trascendental del inconsciente. Su primera parte prosigue la discusión con Kant, sometiendo a un análisis más detallado esa parte de la doctrina kantiana en la que habría podido tener su lugar una doctrina del inconsciente: la doctrina de los paralogismos psicológicos, la lucha de Kant contra la «doctrina racional del alma». Después de poner de manifiesto que esta crítica de Kant se limita a la doctrina ontológica del alma y de demostrar la posibilidad de principio de una doctrina racional del alma, la segunda parte del segundo capítulo se ocupa de los elementos de una doctrina trascendental del alma que constituyen trascendentalmente el concepto de inconsciente. En la tercera parte se expone esta constitución trascendental del concepto de inconsciente y se intenta ofrecer una definición y una diferenciación satisfactoria del mismo. El *tercer* capítulo, finalmente, aplica los resultados trascendentales a la investigación psicológica y fundamenta el conocimiento empírico del inconsciente. Se centra en el psicoanálisis, y su primera parte justifica por qué se ha elegido precisamente esa joven disciplina y fundamenta el método de su interpretación. La segunda parte expone los contenidos epistemológicos fundamentales del psicoanálisis, «traduciéndolos» a los conceptos de los que nos hemos servido en nuestra teoría trascendental. La tercera parte, a continuación, interpreta el psicoanálisis y muestra la compatibilidad de su proceder metódico con los principios de la filosofía trascendental; presenta el regreso del concepto de inconsciente constituido trascendentalmente y su diferenciación en el psicoanálisis, e intenta ofrecer una fundamentación epistemológica universal y vinculante del psicoanálisis como ciencia.

Capítulo primero
Consideraciones críticas preliminares

I. Sobre la problemática inmanente de las doctrinas del inconsciente

El objetivo de nuestra consideración crítica del concepto de inconsciente no es tanto examinar la coherencia interna de todas las doctrinas del inconsciente, ni siquiera de las más importantes de entre ellas, cuanto solucionar el conflicto entre la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente en torno al significado del concepto de inconsciente a través de una discusión de éste. Esta solución no requiere una exposición del contenido filosófico de las filosofías del inconsciente, la orientación teórica de nuestro trabajo hace que renunciemos a ella. Contribuimos a la buscada solución de este conflicto enlazando con nuestra discusión de los problemas kantianos, que hemos identificado como los puntos de partida del conflicto entre las doctrinas del inconsciente. Pero de este modo no pretendemos haber descubierto el origen histórico de las doctrinas del inconsciente y sabemos perfectamente que, desde un punto de vista histórico, la formación de esas filosofías obedece a motivos que van mucho más allá de la simple oposición a Kant y de la voluntad de corregir las fisuras del sistema kantiano. Pero como la relación entre la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente es importante para nuestro método, y como nuestra intención última es demostrar la posibilidad de una determinación trascendental del concepto de inconsciente, podemos examinar las filosofías del inconsciente en su oposición a Kant, e incluso rastrear las condiciones objetivas de esta oposición en el mismo sistema kantiano. Nuestra exposición se centra así en lo decisi-

vo, esto es, en la posición del concepto de inconsciente en relación con la filosofía trascendental. Históricamente estamos tanto más autorizados a hacerlo cuanto que la oposición a Kant es común a todas las filosofías del inconsciente, incluso a aquellas que propiamente no son el resultado de una discusión crítica con el sistema kantiano; ya hayan formulado explícitamente esta oposición, ya esté meramente implícita en las declaraciones o en las afirmaciones teóricas de esas filosofías, sin haberla expresado abiertamente. Si bien es cierto que en algunos lugares encontramos un concepto de inconsciente que podría ser compatible con la doctrina kantiana, como ocurre ocasionalmente en la teoría de la percepción de Helmholtz, no puede decirse en absoluto que en tales lugares el concepto de inconsciente sea un concepto filosófico central. Otra razón para discutir las doctrinas del inconsciente desde el punto de vista de su oposición a la filosofía de la conciencia de Kant la vemos en la estructura misma de los problemas kantianos a los que nos hemos referido anteriormente. Pues estos problemas no se presentan el uno detrás del otro de forma azarosa, sino que entre ellos existe una relación; una relación que señala la verdadera razón no sólo de la oposición de todas las filosofías del inconsciente a la totalidad del sistema kantiano, sino también el punto de partida objetivo de todas las doctrinas del inconsciente. Los tres problemas kantianos, de los que ya hemos hablado y que hemos querido resolver en forma de una doctrina del inconsciente: el problema de la cosa en sí, de la espontaneidad y de la teleología, pueden unificarse adoptando un punto de vista superior. Son los problemas de los *conceptos límite*, o, dicho más exactamente, de aquellos conceptos límite que en la doctrina kantiana de las antinomias no han encontrado su lugar definitivo en el sistema del idealismo trascendental; o, si pensamos concretamente en el problema de la cosa en sí, de aquellos conceptos límite de cuyo tratamiento en la doctrina de las antinomias no se han extraído todas las consecuencias para la construcción del sistema. Con estos tres conceptos queda expresado el carácter esencialmente *inconcluso de nuestra experiencia*.

El concepto de teleología y el concepto de cosa en sí no son sino dos formas distintas, pero fatalmente distintas, de hacer referencia al mismo hecho, a saber: que «nunca conocemos las cosas totalmente» (Cornelius), pues siempre existe la posibilidad de que se presenten nuevos fenómenos que nos obliguen a modificar nuestro concepto de ellas.

Este hecho se interpreta de dos formas distintas, pero igualmente problemáticas, en las doctrinas de la cosa en sí y de la teleología: en la doctrina de la cosa en sí, las cosas, en virtud de su «parcial desconocimiento», se sustraen radicalmente al complejo de la conciencia, que sin embargo ha de constituirlas, de modo que se afirma rotundamente su trascendencia; en la doctrina de la teleología, el conjunto de las características nunca puede pensarse completamente como algo dado positivamente, pero al mismo tiempo se presupone, aunque sólo sea como principio regulativo. Pues, efectivamente, tendríamos que estar en posesión del conocimiento del «todo» para poder reconocer la determinación de cada una de las partes a través del todo, si es que ese conocimiento del todo, con el que opera el concepto de teleología, no es él mismo una relación de forma inmanente a los datos inmediatos que nos permite determinar las partes conforme a leyes sin trascender el ámbito de la experiencia; pero estas leyes sólo son realmente válidas dentro de los límites de la experiencia, son siempre una tarea para la conciencia que conoce. El concepto de espontaneidad, que Kant utiliza como un concepto ontológico positivo de forma mucho más decidida que el de cosa en sí y el de teleología, descansa en el concepto límite de nuestra experiencia, siempre inconclusa y cambiante, en el concepto límite del flujo constante de nuestra conciencia en el tiempo subjetivo, que se halla siempre en continuo fluir. En relación con la transformación kantiana de este fluir en un concepto de actividad, hemos de tener presente que el «primado de la razón práctica sobre la razón teórica» es un elemento importante en la construcción del sistema kantiano, que el concepto de *libertad,* el núcleo de la doctrina moral kantiana, está ya presupuesto en la *Crítica de la razón,* y que para Kant la libertad no es más que la capacidad de obrar del sujeto. Pero como Kant afirma que esta capacidad es independiente de la experiencia y, en vez de deducirla de un análisis del complejo de la conciencia, la presupone, no puede menos de entender su principio como un principio independiente de la experiencia, convirtiéndolo en la condición de toda experiencia posible. Pero, al mismo tiempo, esta independencia respecto de la experiencia es para Kant el enlace entre la fundamentación de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Por eso introduce como presupuesto en la teoría del conocimiento el concepto determinante de su filosofía práctica, que primero necesitaría legitimarse mediante el análisis trascendental, y concibe la condición de po-

sibilidad de toda experiencia, que no es sino la unidad de la conciencia, como actividad en el sentido del concepto de libertad de la filosofía práctica[1]. El carácter metafísico de la ética de Kant, y la posterior dependencia de su teoría del conocimiento respecto de esa ética, tienen como consecuencia la hipostatización naturalista del concepto de espontaneidad, mientras que para una teoría trascendental que se atenga estrictamente a lo dado, el concepto de actividad no es más que la abreviación de unos hechos de experiencia muy concretos, de aquellos que tienen como presupuesto la acción de la voluntad. Pero el concepto kantiano de espontaneidad no quisiera tener nada que ver con esto. Si, a pesar suyo, es una hipostatización naturalista de un *concepto límite*, es porque la interpretación del complejo de nuestra experiencia como una actividad del sujeto presupone que este complejo está dado completamente, y que tenemos un conocimiento completo de las cosas que son objeto de nuestra experiencia. Que éste es un presupuesto inadmisible lo demuestra la siguiente reflexión. Para poder hablar de actividad del sujeto, he de ser capaz de distinguir entre el material de esa actividad, en tanto que material carente de forma, y el resultado de esa actividad. De lo contrario, la afirmación de una actividad no es más que una suposición arbitraria e infundada. Pero el material sobre el que la espontaneidad kantiana ha de ejercer su actividad no puede ser más que lo dado inmediatamente, pues los objetos de nuestra experiencia han de ser el producto de la espontaneidad, y las cosas en sí trascendentes, a las que Kant se aferra, han de ser independientes del pensamiento del sujeto. Así pues, para poder hablar de una espontaneidad de la conciencia, deberíamos ser capaces de distinguir entre los datos inmediatos y el complejo de la conciencia. Ahora bien, lo que caracteriza a los datos inmediatos es precisamente que, en cuanto esencia misma de nuestras vivencias, siempre forman parte del complejo de la conciencia, y todas las leyes del complejo de la conciencia se fundan en los datos inmediatos. La unidad de la conciencia consiste justamente en que no hay datos inmediatos aislados, sino que las vivencias están siempre en relación con otras vivencias. Efectivamente, el concepto mismo de impresión, que constituye el punto de partida de toda teoría del conocimiento, incluida la kantia-

[1] Aquí pensamos en todo momento en la *segunda* edición de la *Crítica de la razón*, en la que estos motivos irrumpen con fuerza frente al «psicologismo» de la primera edición.

na, es ya una abstracción; no hay impresiones puras, la vivencia de una impresión también está en relación con otras vivencias, pasadas y futuras. Por lo tanto, ningún material se nos da independientemente de su «formación», de la supuesta actividad espontánea del sujeto. No podemos distinguir el «material» de lo «formado», por lo que tampoco tenemos ningún derecho a hablar de «formación». Para poder forjar el concepto de mero «material», a lo que obliga la doctrina kantiana de la espontaneidad, hay que sobrepasar el ámbito de lo dado. Esto se puede hacer de dos maneras. Por una parte, se puede introducir el concepto de cosa en sí trascendente e interpretar las impresiones como efectos suyos, efectos que, para volver a integrarse en un todo –que debe corresponder al de la cosa presupuesta dogmáticamente en tanto que su correlato inmanente–, han de ser «elaborados», entendiendo esta elaboración como una actividad. La primera suposición naturalista de una causalidad de cosas en sí trascendentes que actúa sobre la conciencia, unida al hecho de que las cosas en sí nunca son datos inmediatos, conduce a la segunda suposición naturalista de una «actividad» de la conciencia –equivalente a esa causalidad trascendente–, que vuelve a dar unidad a la multiplicidad supuestamente indeterminada de las «impresiones» y las convierte en cosas. Por otra parte, una teoría del conocimiento que quiera introducir el concepto de un material al que la espontaneidad de la conciencia ha de dar forma, puede hacerlo sin necesidad de suponer cosas trascendentes, pero suponiendo el darse completamente de la experiencia, una suposición que no es menos trascendente. Si nuestra experiencia pudiese completarse, si pudiésemos conocer completamente las cosas constituidas inmanentemente, podríamos invertir el camino que lleva desde nuestras vivencias a la formación de nuestros conceptos de cosas y decir que los fenómenos son pura y simplemente efectos de las cosas, mientras que el flujo constante y esencialmente inconcluso de nuestra conciencia sólo nos permite considerar los fenómenos como efectos de las cosas en la medida en que las leyes que determinan nuestra forma de aprehender la multiplicidad de sus apariencias, y que son esencialmente nuestras «cosas», son confirmadas por la ocurrencia de los fenómenos comprendidos en ellas. En ese caso estaríamos en condiciones de distinguir entre el «material» del flujo de nuestra conciencia, esto es, nuestras vivencias, y lo «formado», pues en una experiencia conclusa nuestros conceptos de las cosas serían totalmente indepen-

dientes de cualquier recurso a posibles vivencias futuras, y nada nos impediría interpretar la experiencia conclusa como una actividad que transforma las fugaces apariencias en objetos permanentes e independientes de la experiencia, mientras que en relación con el flujo real de nuestra conciencia no cabe hablar de este tipo de transformación, pues las cosas no son permanentes independientemente de la experiencia y, además, la multiplicidad inconclusa de las vivencias contiene siempre en sí misma elementos que nos procuran un saber del ser pasado y futuro; de modo que el ser fenoménico y el ser cósico están en constante relación, en una relación en la que el ser cósico ha de fundarse siempre en el ser fenoménico, pero en la que el «material» y lo «formado» no pueden contraponerse, pues todos los elementos de esa misma «formación» están ya contenidos en lo dado inmediatamente. La distinción entre el material y lo formado presupone el darse completamente de la progresión ilimitada de nuestra experiencia, y entender la progresión de la experiencia como una producción espontánea de los objetos por parte de la conciencia no es más que una metáfora totalmente ilegítima, que desemboca continuamente en suposiciones naturalistas, para decir que el fundamento último de todas nuestras vivencias está siempre en su complexión; y la causa última de esta complexión se ve precisamente en la espontaneidad de la conciencia. Así pues, podríamos aplicar perfectamente la doctrina de las antinomias al concepto kantiano de espontaneidad, y a la afirmación: el flujo de nuestra conciencia tiene una causa última e independiente de toda experiencia (a saber, la espontaneidad de la conciencia), podríamos oponer en forma de antítesis la afirmación contraria, para luego demostrar que el establecimiento de la tesis y de la antítesis rebasa los «límites de la experiencia posible», sucumbiendo de este modo a la crítica de la razón. Solamente el hecho de que la filosofía práctica esté presupuesta dogmáticamente en la filosofía teórica, una presuposición que también hace necesaria la afirmación positiva de la «libertad» del sujeto en la teoría del conocimiento, sin escrutar esta libertad mediante un análisis de las acciones de la voluntad (un análisis que, en virtud de su carácter empírico, caería bajo el veredicto del apriorismo racionalista de Kant); solamente esa presuposición dogmática permite entender que Kant haya utilizado positivamente el concepto de espontaneidad y no lo haya sometido a la prueba de la dialéctica trascendental.

La comprensión del carácter esencialmente trascendente de los conceptos kantianos que constituyen el punto de partida de la filosofía del inconsciente nos procura un primer punto de vista importante para la discusión de la problemática inmanente de las doctrinas del inconsciente. El reconocimiento de que en todos aquellos lugares del sistema kantiano en los que se rebasa claramente los límites de la experiencia posible hay espacio para un concepto de inconsciente nos señala el camino para la crítica inmanente de esas doctrinas, y al mismo tiempo nos proporciona el vínculo capaz de unir la crítica inmanente con una crítica trascendental consecuente. La tarea de nuestra crítica inmanente es descubrir las contradicciones o incoherencias existentes en la estructura epistemológica de las doctrinas del inconsciente, pero también revelar su oculto fundamento trascendental. Si conseguimos lo primero, no habrá de sorprendernos que las contradicciones inmanentes de las doctrinas del inconsciente puedan entenderse desde las determinaciones de la dialéctica trascendental de Kant, es decir: que las contradicciones con las que nos topemos se presenten precisamente como la consecuencia de haber rebasado ilícitamente el ámbito de la experiencia. Lo que verdaderamente justifica que situemos nuestro punto de partida en la oposición de las doctrinas del inconsciente a Kant es que las contradicciones con las que nos topamos en nuestra crítica inmanente son exactamente las mismas que motivan la crítica de Kant a la vieja ontología. Esta coincidencia también permite comprender que la crítica de las filosofías del inconsciente nos conduzca justamente a la doctrina de las antinomias, y que despleguemos nuestra propia crítica en forma de una crítica de antinomias. Y desde el punto de vista de una crítica así concebida, nuestro propósito de dar con el fundamento trascendental de las doctrinas del inconsciente mediante un análisis epistemológico de su estructura se nos presenta no sólo como un instrumento formal idóneo para la defensa de la filosofía trascendental contra las pretensiones de legitimidad de las filosofías del inconsciente, sino también como un instrumento exigido objetivamente por la reducción de sus erróneos conceptos trascendentes a conceptos fundamentales dotados de validez empírica. Evidentemente, todo esto sólo podrá alcanzar su plena confirmación en el curso de la investigación.

Pero al establecimiento de nuestro método nos ayuda, en primer lugar, la comprensión de que las doctrinas del inconsciente parte efectivamente de los problemas que Kant dejó sin resolver. Sabemos que,

vistos desde Kant, todos los conceptos fundamentales de las doctrinas del inconsciente son conceptos límite hipostatizados; conceptos que en el sistema kantiano no designan sino el carácter esencialmente inconcluso de la experiencia y que, usados positivamente, hacen que sus respectivos objetos se conciban como objetos dados completamente. Pero para este tipo de conceptos no existe la posibilidad de encontrar una definición científica. Hemos empezado subrayando que nuestra discusión del concepto de inconsciente no podía comenzar con una definición del mismo; en su actual uso científico, este concepto abarca cosas tan dispares que es imposible definirlo con claridad, y su definición sólo puede ser el fruto del esfuerzo crítico por esclarecerlo. Ahora estamos en condiciones de justificar, desde el punto de vista del contenido, nuestra renuncia a definirlo. Entendemos por definición de un concepto la explicación del mismo a través de otros conceptos, que también necesitan explicación mientras no hayamos conseguido sustituir la determinación conceptual por la indicación de las cosas mismas, por el método deíctico. Los conocimientos deícticos son siempre conocimientos obtenidos empíricamente; conocimientos que pueden ser válidos para toda experiencia futura, pero que tienen su origen en la experiencia. Ahora bien, como el concepto de inconsciente es un concepto límite usado positivamente más allá de los límites de la experiencia posible, su determinación deíctica resulta imposible, su definición es necesariamente confusa y debe operar acompañado de conceptos auxiliares que no pueden legitimarse en el complejo de la conciencia. De ahí que las viejas definiciones del concepto de inconsciente, como el concepto de *intuitio* de Spinoza, en el que se confunden la intuición matemática y una clase especial de conocimiento inconsciente presupuesto metafísicamente, sean siempre dogmáticas y no puedan aprovecharse como definiciones científicas, empíricamente válidas, mientras que las doctrinas del inconsciente más recientes prescinden totalmente de elaborar una verdadera definición del concepto de inconsciente, también el psicoanálisis (por el que deberemos llevar a cabo esta tarea). Por eso también podemos plantear el problema de la definición diciendo que nuestro objetivo es hacer posible la determinación deíctica de los hechos que constituyen el fundamento último de toda definición –también, por lo tanto, de la del concepto de inconsciente–. Evidentemente, esto es imposible en el caso de las doctrinas del inconsciente

imperantes, pues su formación del concepto de inconsciente impide por principio el recurso a la experiencia. Así pues, para obtener una definición del concepto de inconsciente, primero deberíamos trascender críticamente las doctrinas del inconsciente. Pero esto es algo que no estamos autorizados a hacer sin antes haber sometido a crítica las teorías del inconsciente. El objetivo de esta crítica, después de lo que hemos dicho, no podrá ser tanto aclarar el concepto de inconsciente de esas teorías en aras de su definición, cuanto investigar las consecuencias que trae consigo el uso de ese concepto. El hecho de que nuestra investigación no parta de una definición segura no debe preocuparnos ni sorprendernos. «Que en filosofía no se debe imitar la matemática, empezando por la definición, a menos que esto se haga simplemente a título de ensayo», así opina Kant en la doctrina del método de la *Crítica de la razón,* para decir a continuación: «Si no se pudiese partir de un concepto sin haberlo definido antes, sería muy difícil filosofar... En la matemática, la definición es *ad esse;* en la filosofía, *ad melius esse*»[2]. El hecho de que no podamos basar nuestra crítica inmanente de la estructura epistemológica de las doctrinas del inconsciente en una definición vinculante de este concepto no debe desconcertarnos, máxime cuando la independencia de ese concepto respecto de las definiciones es últimamente uno de los principales puntos programáticos de doctrinas importantes –sobre todo de la de Bergson–, y nosotros hemos de empezar concediendo a las doctrinas del inconsciente esa independencia respecto del método de la definición, para después averiguar si acaso no trabajan con definiciones implícitas o, lo que es todavía más importante desde el punto de vista teórico, si la propia marcha del análisis científico no hace necesaria una definición del concepto de inconsciente. Para poder comprender la aversión de las doctrinas del inconsciente al método de la definición hay que tener presente el segundo motivo fundamental que ha conducido a la formación de esas doctrinas: la infravaloración de la experiencia, la herencia que Kant ha recibido de la metafísica leibnizo-wolffiana, caracteriza esencialmente la filosofía de la conciencia de Kant como una filosofía basada en el método de la definición, y

[2] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft [Crítica de la razón pura],* Theodor Valentiner (ed.), Leipzig [10]1913, p. 612. (En el resto del texto remitimos a ella con la abreviatura «K. d. r. V.».)

la oposición teológico-ontológica a esa filosofía de la conciencia le objeta su carácter racionalista y el uso de la definición, haciendo suyos elementos de la crítica empirista que obedecen a razones que no tienen nada que ver con la metafísica del inconsciente. Esto da lugar a la paradójica situación de que la crítica metafísica de la filosofía de la conciencia de Kant acomete justo contra los elementos de la doctrina kantiana que acusan su origen metafísico, a saber, la ontología de la conciencia, y que con el único propósito de negar el derecho de la conciencia a constituir la realidad se sirve precisamente de argumentos empiristas que no sólo se dirigen contra los restos de la ontología leibniziana de la conciencia en Kant, sino también contra las pretensiones metafísicas de la propia doctrina del inconsciente. Estas cuestiones, sin embargo, una vez introducidas por las filosofías del inconsciente en la discusión de la filosofía de Kant, sobrepasan su intención crítica inicial y conducen a una rectificación de la concepción kantiana de la psicología y, finalmente, a esa misma clarificación del concepto de inconsciente que estas filosofías tachan de «racionalista». En su lucha contra la filosofía de la conciencia de Kant, las filosofías del inconsciente recogen la herencia de la crítica empirista del racionalismo, y de este modo reclaman indirectamente la clarificación científica del concepto de inconsciente. La protesta contra el método de la filosofía de la conciencia plantea con especial énfasis el problema del *atomismo de las características,* con lo que contribuye a la corrección del método de la definición. Destacando la importancia del método deíctico frente a la definición, acaba imponiendo la necesidad de devolver el concepto de inconsciente al ámbito de la experiencia, justo el ámbito al que históricamente ha estado enfrentado este concepto. Así, la imposibilidad metódica de comenzar con una definición del concepto de inconsciente abre la posibilidad de dar una solución concreta al problema del inconsciente: obliga a retroceder a los datos de la conciencia. No obstante, nosotros todavía no estamos en condiciones de hacer efectivo este retroceso. Primero hemos de ocuparnos de la estructura epistemológica de las doctrinas del inconsciente, cuestión que, después de haber comprendido la relación esencial existente entre esas doctrinas y la filosofía trascendental, así como la imposibilidad de definir el concepto de inconsciente antes de desplegar nuestra crítica, podemos ya abordar sin más preámbulos.

Primero trataremos de volver a especificar qué entendemos por filosofías del inconsciente. De acuerdo con nuestras consideraciones preliminares, filosofías del inconsciente son para nosotros, en primer lugar, todas aquellas teorías cuyo objeto es psíquico, pero cuyas afirmaciones pretenden ser independientes de la conciencia, entendida aquí en el sentido más amplio del término. Las filosofías del inconsciente se caracterizan, en segundo lugar, por su pretensión de estar en posesión de una forma especial de conocimiento adecuada a sus objetos inconscientes, a través de la cual se garantizan el acceso a esos objetos. Otro de los rasgos de las filosofías del inconsciente es, en tercer lugar, que todas ellas niegan la esencial legitimidad que emana de las condiciones trascendentales, que ponen en tela de juicio los factores trascendentales. Finalmente, llamamos filosofías del inconsciente a aquellas que no se sirven ocasionalmente del concepto de inconsciente para completar o restringir sus principios fundamentales, sino que conceden un lugar central al concepto de inconsciente y su articulación teórica depende enteramente de ese concepto. El mismo concepto de inconsciente, en la generalidad en la que aquí lo sometemos a crítica, no está determinado positivamente, sino sólo negativamente, en tanto que negación de la conciencia; por eso es necesariamente tan vago como el concepto mismo de conciencia. Ya se nos ha llamado la atención sobre el hecho de que para precisar el significado del concepto de inconsciente, primero es necesario determinar con mayor exactitud qué se entiende por conciencia. Pero la crítica inmanente de las doctrinas del inconsciente todavía no necesita precisar el significado del concepto de conciencia; y ni siquiera le conviene hacerlo, pues esta crítica ha de desplegarse con una generalidad tal que pueda afectar a toda aquella filosofía que caiga dentro de los límites aquí trazados; mientras que con una definición exacta del concepto de conciencia quedarían excluidas todas las filosofías del inconsciente que no se ajustasen a este concepto. Por eso nos damos por satisfechos con un concepto de conciencia un tanto vago y entendemos por filosofías del inconsciente todas aquellas que encajan en la descripción que aquí hemos hecho.

Éste es el blanco de nuestra crítica: la pretensión de legitimidad de las filosofías del inconsciente frente a la filosofía trascendental. Para asegurar el método trascendental contra estas teorías, no debemos presuponerlo en la consideración de las mismas. Pero lo que sí podemos

hacer es explicar las incoherencias con las que nos topemos desde el punto de vista del idealismo trascendental, sobre todo si conseguimos mostrar que las filosofías del inconsciente se ven obligadas, aun contra su voluntad, a hacer suyos elementos que son propios del idealismo trascendental. De este modo procedemos a la manera de Kant, quien también empieza exponiendo las antinomias a partir de los presupuestos de éstas, para luego explicarlas y resolverlas con los medios del método trascendental. Después de todo lo que hemos dicho sobre el carácter trascendental de las doctrinas del inconsciente, no puede sorprender que nuestra crítica de estas filosofías enlace conscientemente con la doctrina de las antinomias de Kant, también en lo que respecta a la forma de emplear el método. He aquí, de acuerdo con lo que hemos expuesto, las dos directrices de nuestro método: por una parte, trata de mostrar las incoherencias de las doctrinas del inconsciente, de descubrir las contradicciones en las que incurre necesariamente el pensamiento en las filosofías del inconsciente; por otra, intenta poner de manifiesto las condiciones trascendentales de las doctrinas del inconsciente, condiciones que éstas creen poder negar. La relación entre la dependencia efectiva de las doctrinas del inconsciente respecto de las condiciones trascendentales y la problemática inmanente de esas doctrinas, que cuestionan la fundamentación trascendental del conocimiento, se sigue claramente de nuestra determinación de los puntos de partida intrakantianos de las doctrinas del inconsciente. Si el análisis inmanente confirma lo que allí ya hemos formulado desde el punto de vista del sistema kantiano, es decir: si las doctrinas del inconsciente conducen realmente a antinomias que tienen el mismo origen que las tratadas en la *Crítica de la razón pura,* entonces queda establecida de antemano la necesidad de una resolución trascendental de las mismas; y si las doctrinas del inconsciente entran en contradicción consigo mismas es porque no pueden prescindir de las condiciones trascendentales. Evidentemente, para comprender esto último es necesario un análisis detallado del término «trascendental», que sólo podemos llevar a cabo a lo largo de nuestra reflexión general sobre las incoherencias de las doctrinas del inconsciente. Pero antes hemos de poner de manifiesto las incoherencias de estas doctrinas tal como las hemos determinado. Para poder comprender claramente la primera y principal de estas incoherencias, hemos de tener presente lo siguiente: las doctrinas del inconsciente

no sólo se caracterizan por establecer un vínculo necesario desde el punto de vista lógico entre los conceptos de conciencia e inconsciente; otro de sus rasgos característicos es que todas ellas, de un modo u otro, consideran siempre el inconsciente como un hecho con el que nos encontramos en el ámbito de la conciencia. Para las doctrinas del inconsciente al uso, los hechos inconscientes trascienden la experiencia, pero son siempre inmanentes a la conciencia; son hechos que jamás pueden verificarse en la experiencia, pero que se entienden siempre en términos psíquicos. Ninguna terminología llama inconscientes a hechos supuestamente trascendentes al complejo de la conciencia; cuando se pone en tela de juicio la posibilidad de conocerlos, reciben el nombre de desconocidos o incognoscibles. Pero para las doctrinas del inconsciente, los hechos inconscientes no tienen absolutamente nada que ver con los hechos desconocidos o incognoscibles. Ciertamente, a la pregunta de cómo podemos llegar a saber algo de hechos por principio inconscientes, es decir, de hechos que, aun siendo inmanentes a la conciencia, son precisamente no conscientes, las doctrinas del inconsciente suelen responder que nuestro saber acerca de esos hechos procede de una forma especial de conocimiento que, si bien se sustrae al control de los métodos científicos, posee un tipo de evidencia especial e irrefutable. Pero ni la respuesta que se ve forzada a suponer una forma especial de acceso a realidades inconscientes adecuada a los hechos inconscientes, ni la renuncia absoluta al conocimiento de esos hechos alteran en nada la concepción de los hechos inconscientes como hechos inmanentes a la conciencia. Si se concede una importancia fundamental al inconsciente es porque éste se presenta como inmanente a la conciencia, pero al mismo tiempo como inaccesible para la conciencia que conoce, o solamente accesible a través de unas formas especiales de conocimiento, y porque aparentemente es susceptible de ser identificado con el carácter inteligible, con el fundamento trascendente de la conciencia, con el centro espontáneo o con cualquiera de las ideas metafísicas contra las que arremetió la *Crítica de la razón*. Todas las interpretaciones metafísicas del inconsciente parten de la idea de que éste ha de ser inmanente a la conciencia; y así como la mayoría de las filosofías idealistas posteriores a Kant, incluida la fenomenología de Husserl, en virtud de una extraña interpretación del concepto límite de Kant, equipararon las cosas en sí inmanentes, conocidas com-

pletamente, con las causas trascendentes de las apariencias, del mismo modo las filosofías del inconsciente interpretan el inconsciente, precisamente en virtud de su constitución en la inmanencia de la conciencia, como el fundamento trascendente y absoluto de la experiencia. Así pues, lo primero que hemos de examinar es esta interpretación mística; en ella están ya implícitas todas las contradicciones que trae consigo el uso filosófico del concepto de inconsciente. Es obvio que, a menos que se vulnere el principio de identidad, no se puede afirmar que una cosa sea consciente e inconsciente al mismo tiempo, y es precisamente esta afirmación la que hace posible la interpretación mística del inconsciente. En su contraposición pura y simple, y al margen de toda interpretación, los conceptos consciente e inconsciente son conceptos contradictorios, y las proposiciones «a es consciente» y «a es inconsciente» se excluyen mutuamente. Para que hablar de conciencia inconsciente o de inconsciente consciente no sea en sí mismo un contrasentido, ha de hacerse un uso equívoco de estos conceptos. Puesto que el concepto de inconsciente, tal como lo hemos definido para llevar a cabo nuestra crítica, ha sido determinado únicamente como negación del concepto de conciencia, esa equivocidad ha de residir necesariamente en el concepto de conciencia. Anteriormente hemos dicho que en nuestra crítica inmanente queríamos utilizar el concepto de conciencia en un sentido amplio. Así pues, sólo quedan dos formas posibles de clarificar la terminología. La primera sería que se calificase de inconscientes a hechos que en verdad no son hechos de conciencia, sino cosas espaciales. Contra este uso del término «inconsciente» no habría nada que objetar, aunque estuviese en contradicción con el uso corriente del mismo. Pero de acuerdo con nuestra definición inicial, esa trascendencia espacial ha quedado excluida de la extensión del concepto de inconsciente, por lo que aquí tampoco podemos tomarla en consideración. Por hechos inconscientes podría entenderse, por otra parte, aquellos hechos que trascienden la conciencia en tanto que el fundamento por principio incognoscible de la misma. Pero entonces ya no sería posible llamar hechos de conciencia a este tipo de trascendencias, y su esencial inaccesibilidad para la conciencia impediría todo enunciado positivo. Sobre las contradicciones en las que incurre la razón en el uso y en la mera suposición de estas trascendencias hablaremos después extensamente, y el problema de una teoría de las

antinomias de la metafísica del inconsciente, que nosotros nos hemos planteado, tiene precisamente su lugar en la consideración de esas trascendencias. En este punto, en el que todavía hemos de ocuparnos de las cuestiones terminológicas más generales, nos conformamos con señalar que dichas trascendencias, si es que es correcto hablar de ellas, no pueden incluirse en modo alguno bajo la rúbrica de conciencia, pues para hablar legítimamente de conciencia ha de existir la posibilidad de que los objetos abarcados en ella lleguen a la conciencia, se hagan conscientes –una posibilidad que la afirmación de la trascendencia absoluta de esos hechos excluye totalmente–. Aquí es ya manifiesto que la pretensión de las filosofías del inconsciente de acceder a esos hechos por principio trascendentes a través de una forma especial de conocimiento, la pretensión de convertirlos en datos, también requiere una discusión propia. Pero en tanto que hechos por principio trascendentes e inaccesibles para la conciencia, jamás podrían pasar al mismo tiempo por conscientes; afirmar su relación con el complejo de la conciencia es pura palabrería, y es del todo imposible hablar de la existencia de una relación clara entre ellos y la conciencia, y más aún presentarlos como el fundamento de la conciencia.

La segunda posibilidad de dar una solución *concreta* a nuestro problema es que se califique de inconscientes a hechos que no se sustraen en modo alguno a la conciencia, que no la trascienden; o, lo que es lo mismo, que cuando se habla de consciente y de inconsciente se emplee el concepto de conciencia en dos sentidos distintos; aquí el concepto de conciencia, bajo cuya rúbrica se incluye los hechos inconscientes, es mucho menos vago que el concepto de conciencia cuya negación representa el concepto de inconsciente. Ciertamente, en este caso ya no puede decirse que el inconsciente sea por principio trascendente, y el inconsciente se incluye con pleno derecho bajo la rúbrica de conciencia. Pero entonces la crítica filosófica ha de acometer la tarea de explicar los dos conceptos de conciencia aquí presentes y distinguir claramente el uno del otro. No obstante, esta distinción no puede llevarse a cabo mediante un análisis inmanente de estos conceptos, sino única y exclusivamente recurriendo a las cosas a las que se refieren, por lo que sólo podemos ocuparnos de ella a medida que avancemos en la construcción de nuestra teoría positiva del inconsciente. Pero aquí es ya indudable una cosa: una clarificación del con-

cepto de inconsciente como la que nosotros hemos esbozado, es decir, una clarificación que procede mostrando los distintos significados del término conciencia, contradice necesaria y absolutamente toda metafísica del inconsciente. Pues para poder determinar el concepto de inconsciente, esta clarificación ha de recurrir necesariamente al análisis de la conciencia; la conciencia es para ella el fundamento de derecho de todo juicio sobre lo inconsciente, y este modo de ver las cosas invalida cualquier afirmación de la independencia del inconsciente respecto de la conciencia, e impide atribuirle un valor fundamental en tanto que esencialmente distinto de ella. Es evidente que un concepto de inconsciente contrapuesto a un concepto de conciencia específico, menos amplio, pero subordinado al concepto general de conciencia, ya no puede entenderse como el fundamento trascendente de la conciencia. Esto también ha de hacerse evidente en la terminología; así pues, el concepto de conciencia ha de diferenciarse de forma tal que pueda distinguirse claramente del concepto específico de conciencia al que nos referimos cuando hablamos de inconsciente. En cuanto se hace esto, se elimina la causa fundamental de la hipostatización metafísica del concepto de inconsciente, y se abre un espacio para el análisis de la conciencia en tanto que método de fundamentación de la doctrina del inconsciente.

Obviamente, en este punto todavía no estamos en condiciones de emprender ese análisis. Aún no hemos concluido nuestra crítica inmanente. En efecto, por una parte queda por discutir la doctrina de la trascendencia absoluta del inconsciente, que se nos había presentado como una de las posibilidades de aquellas teorías para las que el inconsciente es independiente de la conciencia. Pero nuestra discusión crítica, tan pronto como esté preparada para recurrir a la conciencia, también ha de enfrentarse con la objeción capital que esgrimen todas las filosofías del inconsciente contra la filosofía de la conciencia de Kant, objeción que está en el centro del conflicto entre el método trascendental y la filosofía del inconsciente. Lograremos zanjar este conflicto mostrando que las doctrinas del inconsciente tampoco son independientes de las condiciones que la filosofía trascendental denomina constitutivas y cuya validez absoluta ponen en tela de juicio las filosofías del inconsciente. Una vez hayamos descubierto como un engaño la pretendida independencia de los resultados de la filosofía del inconsciente respecto de la conciencia, se com-

prenderá la estrecha relación existente entre nuestra crítica inmanente de las doctrinas del inconsciente y su dependencia de las condiciones trascendentales. Pero esta relación ha de especificarse detalladamente. Por lo que se refiere, en primer lugar, a la cuestión de la trascendencia absoluta del inconsciente, su discusión crítica ha de estar precedida por esta pregunta general: si el inconsciente es algo totalmente distinto de la conciencia y absolutamente independiente de ella, ¿de dónde procede nuestro saber acerca de esos hechos inconscientes? Evidentemente, a la formación del concepto de inconsciente conduce la *experiencia* de ciertos hechos inconscientes, hechos que, para poder ser objeto de nuestra experiencia, han de estar en relación con el complejo de la conciencia, cualquiera que sea la naturaleza de esta relación. Solamente el afán de situar esas experiencias por encima de la conciencia y de salvar en ellas los restos de la vieja metafísica lleva a trazar la fundamental línea de demarcación entre los hechos inconscientes y la experiencia. Pero como sólo podemos hablar de inconsciente si lo relacionamos de alguna forma con la conciencia, una investigación que no ose señalar una relación directa entre lo consciente y lo inconsciente se ve obligada a introducir un concepto capaz de mediar entre la conciencia y el inconsciente. Este concepto es necesariamente el concepto de una forma particular de conocimiento del inconsciente. Solamente una forma de conocimiento que no sea ni conciencia –pues entonces, según la concepción radical del inconsciente, no tendría nada que ver con éste–, ni un conocimiento por principio inconsciente –pues entonces cabría decir de ella lo mismo que del concepto trascendente de inconsciente: sería inaccesible para la conciencia y ni siquiera podría distinguirse del inconsciente, al que tiene por objeto–, solamente un conocimiento de este tipo podría constituir el concepto central de las filosofías del inconsciente. Así pues, la consideración de la problemática del inconsciente absolutamente trascendente presupone la consideración del conocimiento de este inconsciente.

De este modo topamos con el problema de la *intuición*. Ciertamente, el concepto de intuición no se agota de ningún modo en su relación con el concepto de inconsciente. La concepción de la posibilidad de un conocimiento intuitivo no sólo tiene que ver con el problema del conocimiento del inconsciente, sino también con la disputa en torno a las teorías de la abstracción, con el problema del conoci-

miento artístico y con los hechos psicológicos que obedecen a la relación de forma *(Gestalt)*. A pesar de esto, tenemos derecho a servirnos del concepto de intuición en nuestra discusión, y además sólo lo introducimos en ella –a diferencia, por ejemplo, del trabajo de König, que analiza críticamente todas las posibilidades típicas de formación de conceptos de inconsciente[3]– en tanto que forma de conocimiento que tiene por objeto el inconsciente. Desde un punto de vista histórico también estamos autorizados a hacerlo, pues desde Bergson el concepto de intuición circula por el ancho mundo de la filosofía como un medio para el conocimiento del *inconsciente;* pero el concepto de intuición de Bergson obedece esencialmente al intento de conciliar la metafísica vitalista del inconsciente, que constituye propiamente su doctrina, con los resultados de la investigación psicológica empírica. Nosotros pondremos de manifiesto el desmoronamiento de la estructura de ese concepto de intuición y su relación con las «fisuras» del sistema kantiano, sin olvidarnos de la relación del concepto de intuición con las cuestiones filosóficas fundamentales; pero primero hemos de preguntar por la utilidad de la intuición en tanto que medio para el conocimiento del inconsciente absolutamente trascendente, y por la compatibilidad del concepto de intuición con este concepto de inconsciente. Después de examinar la posibilidad de un conocimiento del inconsciente absolutamente trascendente, podemos ocuparnos de los problemas que este concepto encierra en sí mismo. Pues bien, esto es lo que entendemos por intuición en nuestro análisis inmanente: a la conciencia le son dados conocimientos que no pueden hacerse comprensibles desde el punto de vista de su constitución en la conciencia.

Incluso admitiendo hipotéticamente la posibilidad de esta forma de conocimiento –que, por lo demás, nunca ha sido aclarada por el análisis psicológico empírico y que, por razones que luego aduciremos, tampoco ha podido serlo–, una forma de conocimiento como ésta sólo podría tener sentido desde un punto de vista científico si sus *hallazgos* pudiesen al menos verificarse científicamente. Esta forma de conocimiento sólo se integraría verdaderamente en nuestro conocimiento si existiese la posibilidad de incorporar debidamente sus

[3] Véase Josef König, *Der Begriff der Intuition*, Halle, 1926.

resultados en el conjunto del conocimiento científico. Pero el conocimiento científico se compone de hechos conscientes, o al menos de hechos reducibles a la conciencia. Por lo tanto, para tener validez científica, los conocimientos obtenidos de forma intuitiva también deberían alcanzarse necesariamente, conforme a su constitución en la conciencia, de una forma enteramente comprensible, o al menos deberían poder probarse con los medios propios de esa forma de conocimiento. Pero precisamente esta posibilidad queda excluida para los objetos de los que se afirma que son absolutamente inconscientes. La intuición, en cuanto forma de conocimiento que se integra convenientemente en la totalidad de nuestro conocimiento científico, no puede ser más que la abreviación, por así decirlo, de una forma de conocimiento siempre progresiva y comprensible en cada uno de los estadios de su desarrollo, sin que sus resultados puedan jamás prescindir de la legitimación que procura la clarificación conceptual. Pero lo absolutamente inconsciente, que la intuición ha de asegurarnos, es totalmente inaccesible para el conocimiento discursivo. Se nos puede objetar que los conocimientos obtenidos por intuición son conocimientos no discursivos precisamente porque la intuición es una *visión* inmediata, siendo esta visión inmediata la que nos asegura el acceso a los hechos inconscientes. ¿Pero es esto verdad? Los hechos inconscientes, en el sentido de una trascendencia absoluta del inconsciente, no pueden ser nunca conciencia, no pueden ser nunca vivencia, sino que en todo caso (como también se afirma del conocimiento intuitivo) sólo se nos dan a través de vivencias, de las que son distintos. Pues bien, atendiendo a esto, al hecho de que lo absolutamente inconsciente no es nunca vivencia, con el ambiguo término de visión pueden querer decirse dos cosas. En primer lugar, que la visión es una vivencia con función simbólica, esto es, que representa un objeto que es distinto de ella, como ocurre, por ejemplo, en la percepción de una cosa. Pero entonces el objeto, si es que ha de integrarse de algún modo en el orden de nuestro conocimiento, debe poder determinarse conceptualmente, e incluso en el caso de los «conceptos primitivos» existe la posibilidad de legitimar en la conciencia su modo de formación, analizando las relaciones existentes entre las vivencias que ellos representan. Pero en el caso de los objetos inconscientes se descarta precisamente esta posibilidad; así, los objetos inconscientes no deben formarse, por ejemplo, a partir de una complexión de vivencias comprensible

y conforme a leyes, ni estar representados por la vivencia de intuición, sino que la vivencia de intuición debe asegurarnos directamente el acceso a ellos, sin necesidad de recurrir a la complexión de las vivencias, y el *objeto* de esta vivencia de intuición, lo «percibido», el inconsciente absolutamente trascendente, debe ser totalmente independiente de su constitución en la conciencia. La intuición, pues, en tanto que conocimiento de objetos inconscientes, no puede ser nunca una vivencia con función simbólica. La segunda posibilidad es que la vivencia de intuición no sea distinta de su «objeto», el inconsciente, sino pura y simplemente *sensación*. En ese caso, vivencia de intuición e inconsciente serían la misma cosa. Ahora bien, las sensaciones son siempre vivencias y por lo tanto conscientes; los hechos inconscientes, pues, no son inconscientes, sino también conscientes, independientemente de cómo entendamos el concepto de conciencia. Pero entonces ya no tendría sentido hablar de su carácter trascendente y absoluto, y la suposición de un inconsciente consciente, de un inconsciente que puede ser vivencia, contradice tan radicalmente el significado del concepto de inconsciente en todas las filosofías del inconsciente que excluye radicalmente la posibilidad de emplear de esta forma el concepto de intuición. Por consiguiente, el concepto de intuición, cualquiera que sea nuestra forma de entenderlo, es por principio un concepto inservible para el conocimiento del inconsciente, del que se afirma que trasciende la conciencia. La posibilidad de recurrir a la intuición para acceder a este conocimiento no es más que el resultado de la confusión entre la vivencia y lo que ésta mienta simbólicamente, una confusión a la que da cabida el concepto de visión mientras no se lo distinga claramente de la sensación. Pero hacer esta distinción requiere conocer con exactitud la relación de forma en un complejo simultáneo. Y este conocimiento lo tiene muy difícil con un concepto de intuición que refiere la intuición a un objeto distinto de ella y absolutamente trascendente, y que al mismo tiempo afirma la unidad inmediata de la vivencia y lo mentado por ella.

Habiendo demostrado la imposibilidad de alcanzar un conocimiento del inconsciente, entendido como inconsciente esencial y absolutamente trascendente, quedan refutadas críticamente todas las afirmaciones positivas sobre lo absolutamente inconsciente. Todas ellas presuponen la posibilidad de conocer algo incognoscible. El inconsciente absolutamente trascendente, una vez demostrada la radical in-

capacidad de la intuición para asegurarnos su conocimiento, se convierte en algo tan inaccesible que ni siquiera deja espacio para la afirmación de la existencia de ese inconsciente; al igual que en el sistema kantiano –por algo nos acordamos de él–, tampoco queda espacio para la afirmación de una cosa en sí trascendente cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica kantiana de la dialéctica trascendental. Todos los enunciados sobre un objeto que presuponen el carácter incognoscible del mismo son de antemano contradictorios. Hablar del inconsciente como una «cosa en sí del alma», como un carácter inteligible, es algo que no estamos autorizados a hacer, pues no sólo carecemos de un conocimiento preciso de este inteligible, sino que ningún conocimiento nos asegura la existencia de ese inconsciente, y el concepto de este ser absoluto del alma es más bien el resultado de la transferencia de representaciones naturalistas. La idea del inconsciente como causa eficiente de las vivencias es también una idea naturalista e ilícita; sólo el conocimiento, adquirido en el ámbito de la naturaleza, del encadenamiento causal de los hechos naturales nos induce a ella, mientras que el fundamento del principio de causalidad lo da precisamente la complexión de nuestras vivencias, la cual no puede derivarse de otra cosa ni interpretarse a su vez en términos causales. Finalmente, la suposición de la espontaneidad como fuerza motriz del inconsciente no es más que el intento de atribuir a un fundamento último y unitario las relaciones causales transferidas ilícitamente a la conciencia; dicha suposición no sólo osa determinar positivamente algo por principio inaccesible, sino que en esta determinación va incluso más allá de la experiencia que debería poder acceder al conocimiento de lo absolutamente inconsciente. Todas esas suposiciones se revelan como suposiciones contradictorias y arbitrarias al mismo tiempo. Solamente tendremos que volver a ocuparnos de ellas cuando hayamos de ofrecer una fundamentación general de las antinomias de las doctrinas del inconsciente y, tras su resolución, dar el paso hacia el método trascendental. Una exposición más detallada de su incoherencia es innecesaria después de las consideraciones que hemos hecho.

A nuestra crítica todavía le falta examinar la pretensión de las doctrinas del inconsciente de ser independientes de las condiciones trascendentales y, por lo tanto, de sustraerse a la crítica trascendental. Para ello hemos de saber qué entendemos aquí por condiciones trascenden-

tales. La definición de Kant: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori» (K. d. r. V., p. 68), esta definición ha de completarse con determinaciones que, si bien están en la base de una parte importante de los análisis de la *Crítica de la razón,* no se hacen explícitas en ella, a saber: que la idea de la posibilidad del conocimiento a priori procede del «conocimiento de cierto complejo, el más general, que a su vez no puede ser objeto de cuestionamiento trascendental»[4]. Pero el análisis de ese complejo conduce al conocimiento de condiciones «sin cuyo cumplimiento aquél no podría pensarse como algo dado»[5], de condiciones que, en tanto que condiciones de posibilidad de la experiencia, pueden llamarse condiciones trascendentales. Por sí mismas, obviamente, las doctrinas del inconsciente jamás reconocerían dichas condiciones, pues son el resultado del análisis del complejo de la conciencia y pueden legitimarse en ella; los hechos más simples de nuestra conciencia, como el recuerdo, el conocimiento de la identidad o el reconocimiento de contenidos semejantes –que no pueden derivarse de otros hechos de conciencia más simples–, son justamente lo que nosotros denominamos condiciones trascendentales, y una filosofía del inconsciente nunca puede reconocer esos hechos de conciencia como su propio fundamento ineludible. Pero el hecho de que se niegue a reconocerlos no significa en modo alguno que sea independiente de ellos. Basta con pensar en que toda filosofía del inconsciente, para poder construir una frase con sentido, ha de empezar presuponiendo la validez universal de esas condiciones trascendentales –un hecho que, evidentemente, justifica por sí mismo la crítica de la pretensión de independencia de las filosofías del inconsciente respecto de la filosofía trascendental–. Pero es que, más allá de esto, sin la posibilidad de recordar una vivencia pasada, sin la capacidad de identificar la vivencia recordada como vivencia pasada, sin la posibilidad de reconocer contenidos semejantes (la condición imprescindible para poder formar cualquier concepto), y finalmente, sin presuponer el flujo de la conciencia como un flujo unitario y conforme a leyes, las filosofías del inconsciente ni siquiera serían capaces de formar y fijar su concepto fundamental, esto es, el mismo concepto de inconsciente –cuya legitimación, como

[4] Hans Cornelius, *Trascendentale Systematik*, Múnich, 1916, p. 43.
[5] *Ibid.*, p. 26.

ya hemos visto, resulta bastante problemática–. Con todo, seguramente la filosofía del inconsciente tendría preparado algún que otro argumento, siempre sofístico, en contra: diría, por ejemplo, que esas «condiciones de posibilidad de la experiencia» no son más que simples medios auxiliares de los que se sirve la filosofía sistemática para formular los hechos fundamentales del inconsciente; que la filosofía del inconsciente tendría acceso a la vida inconsciente misma, y que en su más alto nivel, el de la intuición, podría prescindir perfectamente de todas las condiciones trascendentales. Para criticar desde el punto de vista del contenido esa pretensión, que en su arbitrariedad y sinrazón manifiestas no resiste la crítica epistemológica, basta con señalar el origen histórico del concepto de condición trascendental. Es obvio que este concepto, en su exacto uso científico, no ha estado referido desde el comienzo al complejo de la conciencia. Este concepto no procede de un análisis del complejo de la conciencia, sino que fue más bien la existencia de conocimientos universalmente válidos y necesarios lo que condujo finalmente al análisis del complejo de la conciencia, en el que esos conocimientos debían ser legitimados. La permanencia más allá del fluir de las apariencias y la irreductibilidad, sin embargo, se predicaron de igual forma de las determinaciones fundamentales de la vieja *ontología* y de las condiciones trascendentales de la filosofía trascendental, sólo que en el primer caso sin justificación científica. Fue precisamente esa ontología en su última «secularización», es decir, en el alejamiento de su origen teológico-dogmático, la que, en tanto que ontología leibnizo-wolffiana, quedó gravemente dañada por la crítica trascendental de la razón. Hemos señalado que el objetivo de la polémica de las filosofías del inconsciente contra la filosofía trascendental es rescatar los contenidos, perdidos para siempre, de esa ontología, y la protesta contra las categorías de la filosofía trascendental, supuestamente «rígidas» y extrañas al profundo sentido de la vida, no pretende sino hacer un espacio para los restos de la vieja ontología, cuya trascendencia respecto de la conciencia e irracionalidad es, en verdad, idéntica a la trascendencia ontológico-dogmática de los viejos universales. Toda filosofía del inconsciente se sirve de conceptos fundamentales que no son menos «rígidos», aunque sí menos evidentes, que los de la filosofía trascendental, y que cumplen la misma función que éstos en la construcción del sistema. Todos los conceptos que hemos revelado como hipostatización de conceptos límite kantianos: el concepto del carácter inteligible inconsciente, de cosa en sí tras-

cendente psíquica, el concepto de espontaneidad especialmente, pero también el de «vida», entendida como el fundamento inconsciente de todos los fenómenos, todos estos conceptos han sido determinados en las filosofías del inconsciente, desde Schopenhauer hasta Bergson, como conceptos tan estables e irreducibles como las condiciones trascendentales en la filosofía trascendental. Finalmente, si las doctrinas del inconsciente niegan la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, esta negación es ella misma, para mencionar al menos el argumento trivial, un juicio sintético a priori.

Así pues, toda filosofía del inconsciente presupone, por una parte, los factores trascendentales del complejo de la conciencia, sin los que sus afirmaciones carecerían de sentido y sin los que ni siquiera sería capaz de construir frases con idéntico significado; pero, por otra parte, presupone una serie de principios a priori de los que la filosofía trascendental puede prescindir, unos principios que no resisten la crítica trascendental y que, además, en el seno de las filosofías del inconsciente, cumplen la misma función sistemática que las condiciones trascendentales en la filosofía trascendental, de cuyos rudimentos, tachados de rígidos y racionalistas, las filosofías del inconsciente creen poder prescindir. La tarea de la siguiente exposición es ofrecer una explicación general de todo esto y justificar científicamente la relación del problema del inconsciente con la crítica trascendental. Aquí nos basta con hacer esta observación: la pretendida independencia de las filosofías del inconsciente respecto de la filosofía trascendental es una contradicción, porque las filosofías del inconsciente no pueden prescindir de las condiciones trascendentales y porque, además de contener en sí mismas de forma implícita esos factores trascendentales, no dudan en hacer juicios a priori que, de acuerdo con las tesis fundamentales de su metafísica, especialmente con la suposición de un centro espontáneo independiente de toda forma conceptual y absolutamente contrario a ella, no deberían hacer.

Antes de exponer desde un punto de vista superior la incoherencia de las doctrinas del inconsciente y de someterla propiamente a la crítica trascendental, hemos de señalar la última razón por la que las doctrinas del inconsciente nos resultan sospechosas. Los hechos inconscientes con los que se topa la investigación psicológica o la misma experiencia de la vida cotidiana, como el hecho elemental del «recuerdo inadvertido», no encuentran en esa filosofía ninguna explicación. Sin

duda, la filosofía del inconsciente podrá señalar todo cuanto la experiencia nos autoriza a llamar hechos psíquicos inconscientes y presentarlo como prueba de que hay algo inconsciente; pero esta filosofía es incapaz de explicar cómo se producen esos hechos en la vida de nuestra conciencia, a la que pertenecen indiscutiblemente, qué los vincula con la vida de la conciencia y a qué leyes puede estar sujeta su ocurrencia. La filosofía del inconsciente no puede sino suponer esos hechos como hechos últimos, como el «fundamento» de la vida de la conciencia en general, y reírse de la posible dependencia de esos hechos respecto del complejo de la conciencia, una dependencia que, por de pronto, se puede constatar empíricamente. En el caso de que realmente fueran dependientes de ella, esos hechos ya no serían inconscientes, o al menos no en el sentido de ese inconsciente absolutamente trascendente que ha ocupado el centro de nuestra crítica. La *posibilidad de explicar los hechos inconscientes susceptibles de constatación empírica* hace absolutamente necesaria una revisión filosófica de las filosofías del inconsciente. Pues, efectivamente, el objetivo de un tratamiento filosófico del problema del inconsciente es justamente esclarecer las condiciones generales en las que puede tener algún sentido hablar de hechos inconscientes. Un esclarecimiento que las filosofías del inconsciente nos deben, como todavía nos deben una explicación razonable de qué entienden verdaderamente por inconsciente.

II. Las antinomias de las doctrinas del inconsciente y el método trascendental

Con la constatación de la incoherencia de las doctrinas del inconsciente y la comprensión de su dependencia de las condiciones trascendentales aún no podemos dar por concluidos nuestros preliminares críticos. Hemos señalado las contradicciones con las que nos hemos ido encontrando, pero no las hemos explicado; la relación de esas contradicciones con el método trascendental, de la que evidentemente hemos de ocuparnos para poder resolverlas, es tan poco clara como su relación con los problemas concretos que plantea el inconsciente; parece que esas contradicciones no son más que una extravagancia dogmática, que sólo pueden superarse verdaderamente si se logra dar cuenta de las profundas razones filosóficas que han conducido a ellas,

y que su crítica resulta indispensable para una crítica positiva y no dogmática del concepto de inconsciente. Es cierto que en nuestras consideraciones iniciales ya hemos indicado esas razones y ofrecido una síntesis general del conflicto de las doctrinas del inconsciente con la filosofía trascendental, con el propósito de hacer comprensible el sentido general de la polémica de esas doctrinas en relación con la idiosincrasia de la filosofía kantiana. Pero aún tenemos que determinar con exactitud la relación existente entre las contradicciones internas de las doctrinas del inconsciente y la filosofía trascendental; en primer lugar, porque hemos de mostrar con mayor precisión que dichas contradicciones se deben a una hipostatización de los conceptos límite de Kant, y en parte también a la propia filosofía kantiana; pero, en segundo lugar, porque es posible resolver esas contradicciones –sin haber desarrollado previamente una teoría positiva del inconsciente– desde el método trascendental. Después, su resolución conduce por sí misma al planteamiento trascendental del problema del inconsciente, lo que permite finalmente clarificar este concepto. Si en nuestro examen del carácter contradictorio de las doctrinas del inconsciente nos servimos del concepto kantiano de *antinomia*, no es simplemente porque se nos antoje ajustar nuestra forma de hablar a la terminología kantiana, sino que con la identidad de los términos queremos señalar la identidad de los problemas teóricos. Anteriormente hemos explicado que, vistos desde el sistema kantiano, los conceptos fundamentales de las filosofías del inconsciente aparecen como una hipostatización de conceptos límite kantianos, y también hemos afirmado expresamente que, de ser consecuentes con la *Crítica de la razón*, la doctrina kantiana de la espontaneidad caería bajo el veredicto de la crítica de la dialéctica trascendental –sin que con ello queramos decir, como piensa Kant de sus antinomias, que la razón se enreda necesariamente en las contradicciones que nosotros examinamos–. Basándonos en la estrecha relación entre las contradicciones de las doctrinas del inconsciente y la hipostatización de los conceptos límite de Kant –y las contradicciones existentes en el propio sistema kantiano–, damos a esas contradicciones, en la forma que nosotros intentamos presentarlas, el nombre de antinomias. Es obvio que de este modo no pretendemos, por ejemplo, completar la doctrina kantiana de las antinomias con una nueva doctrina de las antinomias. La doctrina kantiana de las antinomias contiene todo lo necesario para lle-

var a cabo una crítica trascendental de las contradicciones que resultan del uso trascendente de conceptos filosóficos fundamentales, y nosotros nos limitamos a aplicar esa doctrina kantiana a un ámbito teórico al que Kant, en virtud de su afirmación del primado de la razón práctica, no lo aplicó[6].

Hemos dicho que el problema del inconsciente sólo puede plantearse con sentido en la inmanencia de la conciencia, es decir, en relación con la «complexión de nuestras vivencias en la unidad de la conciencia personal» (Cornelius). Una consideración hecha desde el punto de vista del idealismo trascendental, una consideración de lo espacial y sobre todo de lo psíquico –presuponiendo por el momento su distinción, de la que nos ocuparemos detalladamente después, en nuestra discusión de la doctrina trascendental del alma–, puede verse ante la paradoja de que algo desconocido haya de ser al mismo tiempo desconocido para la conciencia y hallado en el complejo de la conciencia. Ya hemos puesto de manifiesto la absurdidad de esta paradoja. Ahora nos preguntamos cómo es posible que se produzca una paradoja así. Dicho sin ambages: esta paradoja se debe a que ese algo desconocido, habiendo un motivo u otro para suponer su existencia, no se entiende como un hecho que forma parte, aunque de manera velada y difícilmente comprensible, del complejo de la conciencia, con lo que ya no debería seguir considerándose en modo alguno como una vivencia, al igual que las leyes individuales de las cosas, constituidas asimismo

[6] No obstante, aquí hemos de hacer una restricción: no es nuestro propósito tomar de forma literal y acrítica el concepto kantiano de antinomia. Por esta razón, ni consideramos como tales las contradicciones en las que se enreda *necesariamente* la razón –como empieza haciendo Kant en el ámbito de las cosas–, ni tratamos de resolverlas parcialmente introduciendo un concepto de inteligible. Solamente nos servimos del concepto de antinomia para descubrir la «apariencia trascendental» que resulta de la suposición de un infinito dado positivamente. Por otra parte, hacemos nuestra la crítica de la doctrina kantiana de las antinomias que ha realizado Cornelius en su *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, Berlín, [2]1911). Tampoco empleamos la terminología kantiana atendiendo a la disposición formal del sistema de Kant, ni porque creamos que el contenido de la doctrina de las antinomias pueda transferirse enteramente al ámbito del inconsciente. Desarrollando el problema del inconsciente en forma de antinomias, nuestro objetivo principal es más bien señalar la condición de cosa de los hechos inconscientes, una condición que sitúa al realismo trascendental ante dificultades análogas a las que la doctrina de las antinomias de Kant formula en relación con las cosas espaciales. Este carácter de cosa del inconsciente sólo se hace totalmente evidente después.

en la conciencia, tampoco son nunca vivencias; esta paradoja se debe, pues, a que ese algo desconocido no se entiende ni se indaga como un hecho perteneciente al complejo de la conciencia, sino que en virtud de su carácter desconocido se transforma en algo trascendente, y de este modo en algo desconocido de una vez para siempre. Es la misma paradoja que un examen crítico de Kant encuentra entre los conceptos de cosa inmanente y cosa trascendente, pues en Kant esta última es el resultado de atribuir la divergencia entre cosa objetiva, esto es, independiente de su percepción, y apariencia subjetiva a una causa que actúa independientemente del sujeto y que se le oculta eternamente. Partiendo de que ciertos elementos de la vida psíquica –mis «propiedades», por ejemplo– son distintos del conjunto de mis vivencias y hasta cierto punto constantes, se concluye que son independientes de mis vivencias y que son las causas constantes de éstas. La identificación kantiana de la cosa en sí trascendente con el carácter inteligible es, por más incomprensible que pueda resultar desde el punto de vista de su contenido, la expresión exacta de la relación de igualdad entre los ámbitos espacial-objetivo y psíquico. Pero éstas no son todas las razones que explican la suposición de la esencial trascendencia de los hechos inconscientes. El análisis del complejo de la conciencia da con ciertos hechos últimos e irreducibles que constituyen la condición de posibilidad de toda experiencia: los factores trascendentales. Para poder concebirlos como tales, estos factores constitutivos de la inmanencia de la conciencia, de la complexión de nuestras vivencias, han de ser inmanentes, han de poder establecerse a través de un análisis empírico del complejo de la conciencia. Al mismo tiempo, sin embargo, tienen una importancia decisiva para el complejo de la conciencia; éste es inconcebible sin ellos. Ahora bien, en el momento en que los hechos empíricos –siguiendo los pasos de la ontología leibnizo-wolffiana, de la que en este punto Kant no se distanció claramente– se consideran inferiores, menos valiosos para el conocimiento, en el momento en que el fundamento de los juicios universalmente válidos se busca más allá de la experiencia, la investigación trascendental entra en conflicto consigo misma. La investigación empírica, que nos proporciona las leyes ideales que llamamos condiciones trascendentales, es ciertamente necesaria. Pero una doctrina que parte de la inferioridad del conocimiento empírico se afana por separar cuanto antes esas leyes ideales del ámbito de la experiencia en el que han sido encontradas. Por eso se con-

vierten en trascendencias y como tales se las confunde con los hechos inconscientes. Para evitar esta confusión, es necesario distinguir con toda claridad entre leyes ideales y hechos inconscientes. Los hechos inconscientes, cuando quiera que se hallen en el complejo de la conciencia, siempre pueden esclarecerse recurriendo a vivencias. Esta posibilidad no se da en el caso de las condiciones trascendentales. Éstas son hechos últimos, irreducibles. Pero nunca son inconscientes en ningún sentido. En el concepto de una condición trascendental –del recuerdo, por ejemplo– reunimos una clase de *vivencias* que es absolutamente irreducible a cualquier otra clase de vivencias. El factor trascendental en cuanto tal, en cuanto ley ideal, no es ciertamente una vivencia. Pero todos los hechos individuales abarcados en el concepto general de dicho factor –y, por lo tanto, todos los casos de recuerdo, reconocimiento, etc.– *son* vivencias. Esto desmiente categóricamente la suposición de la trascendencia de los factores trascendentales. No obstante, una vez se reconoce su origen ontológico en las *vérités de raison,* esta suposición apenas da lugar a conflictos antinómicos. Pero el carácter desconocido de los hechos psíquicos, que antes hemos criticado y que después analizaremos detalladamente desde el punto de vista de su constitución filosófica, sí encierra un conflicto de este tipo, y es este problema de las antinomias de una «cosa en sí del alma» el que ahora hemos de exponer claramente.

Afirmar que nuestro conocimiento de los hechos y de las relaciones entre los hechos de nuestra vida anímica tiene un límite positivo es exactamente tan poco aceptable como decir que nuestra experiencia del mundo espacial topa en algún momento con un límite de este tipo. Al mismo tiempo, sin embargo, todos los hechos psíquicos deben poder reducirse a los hechos que me son conocidos. Si entiendo *positivamente* el concepto de una progresión ilimitada de mi experiencia, llego a una antinomia en relación con la progresión de mi conocimiento de los hechos psíquicos. Aquí podemos formular esta antinomia en los siguientes términos: todos los hechos de mi conciencia son, en tanto que hechos pertenecientes a esta conciencia, cognoscibles. Pero como en la progresión de nuestra experiencia nunca podemos estar seguros del conjunto de las relaciones entre los hechos de nuestra conciencia, no todos los hechos pertenecientes a mi conciencia son cognoscibles. Estas tesis se contradicen la una a la otra y su antinomia es la razón última de la posibilidad de toda filosofía del

inconsciente, así como de las contradicciones en las que se enreda necesariamente esa filosofía, pues por una parte afirma que el inconsciente es el fundamento de todos los hechos psíquicos y, por otra, los hechos la obligan a reconocer los objetos conscientes como el fundamento de los inconscientes. Esto se refleja en la contradicción fundamental que ya hemos expuesto y que atraviesa todas las filosofías del inconsciente, a saber: para ellas, los objetos inconscientes son inmanentes en tanto que hechos de conciencia y trascendentes en tanto que situados más allá de la experiencia[7]. Si este más allá no sólo se afirma de los hechos inconscientes en cuanto *conceptos límite*, cuestión de la que todavía hemos de ocuparnos, sino también, de forma general, de todos aquellos hechos inconscientes que, como mostraremos después, son totalmente accesibles al análisis empírico, es debido a la mencionada confusión de hechos inconscientes y condiciones trascendentales, las cuales no son en modo alguno conceptos límite, pero tampoco hechos inconscientes, por lo que a las filosofías del inconsciente les está vedada desde un principio la posibilidad de servirse de tales condiciones. La antinomia entre inmanencia y trascendencia de los hechos inconscientes es imposible de resolver mientras la progresión ilimitada de nuestro conocimiento de lo psíquico se funde en la suposición de objetos trascendentes, de los que nunca podemos estar completamente seguros. Desmentir esa suposición es una de las primeras tareas de la crítica de la filosofía trascendental a las filosofías del inconsciente. El ser psíquico cuya existencia es independiente de mi percepción ha de tener su fundamento en el complejo mismo de mi conciencia[8]. La crítica de la antinomia entre las concepciones inmanente y trascendente del inconsciente conduce, pues, a una primera formulación del problema de una teoría positiva del inconsciente, entendida en términos trascendentales, que nos

[7] Para evitar cualquier malentendido, aquí conviene volver a recordar que esta contradicción solamente se presenta a una consideración trascendental de las filosofías del inconsciente, pero no se expresa en ellas en forma de tesis contradictorias; así, por ejemplo, Schopenhauer no desarrolló una doctrina de las antinomias del inconsciente, pero la dualidad de principio de su filosofía, la dualidad de voluntad y representación, tiene su fundamento epistemológico en la esencial inadecuación de su concepto de inconsciente a la experiencia de lo psíquico.

[8] Hans Cornelius ha llevado a cabo esta fundamentación desde el punto de vista epistemológico; véase *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 314.

hemos planteado. Pero de este modo aún no queda completamente caracterizada la relación antinómica con la que nos hemos encontrado. Ante el hecho de la progresión ilimitada de mi experiencia, también en el ámbito psíquico, no es necesario suponer la trascendencia del inconsciente para que el conocimiento se enrede en contradicciones. La contradicción entre las concepciones inmanente y trascendente se produce cuando interpreto la falta de límite en la progresión de mi experiencia como la consecuencia de una causa por principio inaccesible y situada fuera de la conciencia. La conclusión de esa causa y las contradicciones que implica una conclusión así, sin embargo, no son sino la consecuencia de un hecho más simple todavía, a saber: que interpreto incorrectamente la falta de límite en la progresión de mi experiencia, entendiendo los hechos individuales, para cuyo conocimiento la progresión de mi experiencia no tiene límite positivo alguno, como un infinito dado positivamente, cuando los hechos a cuyo conocimiento nos referimos son hechos inmanentes a la conciencia. La suposición de la trascendencia del inconsciente no es más que un intento de paliar la contradicción resultante de la suposición de un infinito dado positivamente; este intento también conduce, como hemos visto, a situaciones antinómicas. Para poder distinguir claramente entre el problema del conocimiento del inconsciente y el *problema de la irracionalidad*, con el que a menudo se confunde, hemos de volver a delimitar exactamente el problema de la inmanencia o trascendencia del inconsciente respecto del problema de la progresión ilimitada de nuestra experiencia de los hechos psíquicos. Ser psíquico inconsciente sólo puede ser un ser tal que, aun formando parte del complejo de la conciencia, también existe independientemente de mi percepción en un modo susceptible de ser determinado. Si considero esta existencia independiente de la percepción como una existencia condicionada por una causa trascendente, se producen las contradicciones que hemos señalado. Sin embargo, éstas sólo surgen con necesidad si, basándome en la falta de límite en la progresión de mi experiencia, identifico la existencia independiente de la percepción de los hechos inconscientes, es decir, su desconocimiento *actual*, con su desconocimiento absoluto y de este modo los transformo en hechos absolutamente desconocidos. Pero fundamentando mi saber de la existencia de cualesquiera hechos psíquicos –por ejemplo, los absolutamente inconscientes– en la falta de límite en la pro-

gresión de mi experiencia, en lugar de suponer como algo positivo la ilimitada progresión de mi experiencia, supongo como algo positivo la infinitud de la experiencia misma. Sólo así se hace necesaria la contradicción de mis afirmaciones, mientras que la suposición de la trascendencia del inconsciente puede desmentirse simplemente con las consideraciones que hemos hecho. Así pues, la concepción que hace de los hechos inconscientes no sólo hechos independientes de la percepción, sino que los transforma en «irracionales», en hechos que por principio no pueden darse completamente, al admitir tales objetos irracionales no sólo supone una infinitud como dada positivamente, sino que además confunde el concepto límite del carácter esencialmente inconcluso de nuestra experiencia de lo psíquico con objetos desconocidos. Hablar de la trascendencia del inconsciente implica entonces dos cosas. Por una parte, la trascendencia del inconsciente es una hipostatización de la «causa eficiente» desconocida, hipostatización que se produce porque los hechos inconscientes mismos no son vivencias. Pero, por otra parte, la trascendencia del inconsciente se deduce del carácter esencialmente inconcluso de nuestra experiencia, que se usa de forma ilícita para fundamentar hechos situados enteramente *dentro* del ámbito de la experiencia. En este punto resulta ya evidente que una teoría positiva del inconsciente debe separar tajantemente el problema de la irracionalidad del problema del conocimiento de hechos inconscientes. Nuestras últimas consideraciones sólo pretendían poner de manifiesto las contradicciones inherentes a la suposición de una trascendencia psíquica desde el punto de vista de su constitución, pero se han topado con estos dos grupos de problemas y su relación, los han tratado con la claridad necesaria para mostrar dónde hay un problema de antinomias en sentido kantiano y dónde no, y de este modo han contribuido a preparar la comprensión de posteriores disyunciones en el seno de la teoría del inconsciente, por cuanto que éstas son ya indispensables para una crítica de las filosofías del inconsciente. La existencia de hechos inconscientes, que sólo después podremos verificar, sigue estando aquí presupuesta, pues ahora ya no tenemos que criticar las contradicciones de las doctrinas del inconsciente, sino seguirlas desde su punto de partida, y su punto de partida no es solamente la polémica contra la filosofía de la conciencia, sino también el hecho del inconsciente mismo. Obviamente, los resultados de nues-

tra crítica seguirían siendo válidos aunque no hubiese hechos inconscientes.

El carácter esencialmente inconcluso de nuestra experiencia, un hecho que, en el momento en que se supone una experiencia absolutamente completa, conduce a contradicciones y a la concepción de una trascendencia del inconsciente extremadamente problemática, no sólo da lugar a contradicciones en relación con los hechos inconscientes mismos, sino también en relación con su *constitución*. En efecto, cabe la posibilidad de decir que los hechos inconscientes son inmanentes a la conciencia y renunciar a construir positivamente el concepto límite de hechos inconscientes absolutamente trascendentes, esto es, el concepto de una «irracionalidad psíquica», pero en cambio hipostatizar el carácter inconcluso de la experiencia como un infinito dado positivamente: en lugar de afirmar la trascendencia de cualesquiera objetos de la progresión de la experiencia, que permanecerían ocultos a ésta, se afirma la trascendencia de esta misma progresión de la experiencia. En virtud de la falta de límite en la progresión de nuestra experiencia, pues, no se dice que cualesquiera hechos psíquicos sean «cosas en sí» situadas más allá de la experiencia, sino que es la misma progresión de la experiencia la que, por el hecho de no tener límite, se considera e interpreta como un hecho trascendente. Esta interpretación presupone, sin embargo, justamente aquello que jamás debería presuponerse, a saber, el infinito como algo dado positivamente, pues de ningún hecho de experiencia puede decirse nunca que esté situado más allá de la experiencia –ni tampoco de ningún conjunto de hechos válido dentro del ámbito de la experiencia, sino única y exclusivamente de la experiencia en cuanto tal, por principio inconclusa–. Pero hacer cualquier afirmación sobre la experiencia –afirmar su trascendencia es ya una afirmación positiva, y las tesis derivadas de esta afirmación son proposiciones con un contenido material muy concreto– no está permitido. La afirmación de una progresión *infinita* de nuestra experiencia es ilícita en sentido estricto, lo único que sabemos es que la experiencia siempre puede ir más allá de cualquier límite positivo[9]. Pero esto no basta-

[9] Aquí hemos de hacernos eco de la siguiente objeción: hablar de una infinitud de la experiencia es inadmisible, por el simple hecho de que la *muerte* pone su límite a toda experiencia individual. Pero nuestro planteamiento del problema nos obliga a rechazar esta objeción por naturalista. Nosotros no hablamos de la experiencia inmediata, limitada

ría para afirmar la trascendencia de la experiencia, pues para poder decir de la experiencia que trasciende sus propios límites, ha de ser un infinito positivo. Aunque cuesta encontrar un mínimo de sentido en esta idea, las filosofías del inconsciente se apresuran a identificar esa infinitud positiva con la espontaneidad de la conciencia o con la «vida», y la cosificación de los factores trascendentales antes descrita también contribuye a completar la suposición de un infinito dado positivamente con la suposición naturalista, y no menos absurda, de una causalidad psíquica trascendente a la conciencia. Sólo ahora se entenderá claramente nuestra afirmación de que es legítimo aplicar la doctrina de las antinomias al concepto kantiano de espontaneidad. La antinomia consiste, expresado de forma concisa, en que la vida o la espontaneidad ha de ser el fundamento trascendente, esto es, inconsciente, de los fenómenos, mientras que los conceptos de vida y espontaneidad, si es que tienen un sentido racional (lo que nosotros ponemos en tela de juicio, al menos en lo que respecta al concepto de espontaneidad), sólo reciben ese sentido de los hechos de nuestra conciencia. Por otra parte, si las filosofías del inconsciente no sólo afirman la trascendencia de los objetos de la experiencia, sino también la trascendencia de la experiencia misma, esto se debe a motivos muy concretos. Esta afirmación se explica por el hecho trascendental de que la distinción de conciencia y objeto de la conciencia no es, como se cree en el mundo natural, una distinción primordial y determinante, sino que está determinada única y exclusivamente por nuestros distintos modos de formar conceptos, y porque todos los hechos relativos a cosas, y por lo tanto también, como veremos, los relativos a cosas anímicas, han de poder reducirse a nuestras vivencias, a lo dado inmediatamente. Así pues, como entre las cosas psíquicas –las «cosas en sí» para las doctrinas del inconsciente– y nuestra experiencia –cuya totalidad absoluta es entendida por las doctrinas del inconsciente en términos de vida y espontaneidad– no existe ningún abismo, no puede sorprender que rebasar el límite de la experiencia conduzca en ambas clases de hechos a las mismas antinomias. El examen de las incoherencias de las doctrinas del inconsciente, que tratamos de concebir en términos generales,

por la muerte, sino de la experiencia *reflexiva* de las cosas psíquicas. En relación con esta experiencia es tan imposible señalar un límite positivo como en relación con la experiencia de las cualidades de las cosas espaciales.

vuelve a llevarnos al análisis trascendental. Resolver la antinomia señalada también corresponde, pues, a este análisis.

Finalmente, las contradicciones que afectan al concepto de intuición en tanto que medio para el conocimiento de hechos inconscientes ya han sido expuestas detalladamente, pues estas contradicciones constituyen el fundamento de todas las incoherencias de las doctrinas del inconsciente. Aquí nos limitaremos a completar nuestras afirmaciones sobre la intuición justificándolas. Las doctrinas del inconsciente representan, tal como hemos mostrado, la herencia de las metafísicas prekantianas, pues saltan por encima de los conceptos límite de Kant y hacen afirmaciones dogmáticas sobre la cosa en sí, el yo y la causalidad; para ellas, la crítica del unilateral racionalismo de Kant, su infravaloración de la experiencia, no es más que un medio para restituir las afirmaciones de la vieja metafísica que fueron el blanco de la *Crítica de la razón.* La trascendencia psíquica, que estas doctrinas suponen como la «cosa en sí» del alma, es necesariamente tan problemática como el concepto precrítico de cosa. Las cosas, también las psíquicas, siguen adoleciendo necesariamente de un atomismo de las características. Las doctrinas del inconsciente, como hemos visto, sitúan ciertamente el inconsciente en la inmanencia de la conciencia, y de este modo también su legitimación –en el caso de que ésta tenga lugar, una tarea que precisamente las filosofías del inconsciente se han mostrado incapaces de cumplir–. Pero la conciencia tiene que ver con las cosas, por de pronto con las cosas espaciales; qué hayamos de entender por cosas psíquicas, así toman el inconsciente las doctrinas del inconsciente y de ellas ha de partir también nuestra investigación trascendental, qué hayamos de entender científicamente por estas cosas psíquicas tendremos que detallarlo en el curso de nuestra investigación. En el nivel de las doctrinas del inconsciente, sin embargo, la conciencia se relaciona con las cosas en la forma en que éstas se ofrecen al realismo trascendental. Para el realismo trascendental, la cosa no es más que la suma de sus distintas características. Estas características se identifican eventualmente con los fenómenos de la cosa, es decir, se entienden como determinaciones subjetivas, pero no se indaga la ley de su constitución subjetiva, ni por lo tanto las formas de su configuración. En la medida en que la fundamentación de la cosa no se lleva a cabo a través de un análisis de las *formas del complejo de la conciencia,* la teoría del conocimiento sólo dispone básicamente de dos

caminos para dar cuenta de las cosas, y ambos conducen necesariamente a contradicciones. O bien se trata las cosas inmanentes como trascendencias, con el simple fin de poder comprenderlas como totalidades y de evitar que se desintegren en sus distintos fenómenos; esto sucede siempre que la concepción ontológica sigue teniendo la primacía. O bien se convierte en trascendencias las formas de conocimiento a través de las que se dan las cosas. Hemos mostrado que este segundo camino lleva a la hipostatización del concepto de experiencia absolutamente completa y abre la puerta a la metafísica de la «vida» y de la espontaneidad. Pero a esta misma hipostatización también puede llegarse de otro modo: puesto que ninguna vivencia es idéntica a la cosa, puesto que de las cosas sólo conocemos fenómenos y sin embargo estamos seguros de la existencia de las cosas con independencia de su percepción, que no podemos entender si tomamos las vivencias de manera aislada y si no tenemos en cuenta su mutua relación, pueden idearse formas de vivencia que nos permitan un acceso inmediato a las cosas. Éste es, visto desde los problemas de la filosofía de la inmanencia, el origen del concepto de intuición, y la aplicación del concepto de intuición a los hechos inconscientes no es sino la consecuencia de la imposibilidad de resolver los problemas de la permanencia del ser psíquico y de la falta de límite en la progresión de nuestra experiencia sin aceptar la filosofía crítica. El material para ese dogmático concepto auxiliar de intuición, con el que se quiere fundamentar subjetivamente el concepto de cosa sin pasar por el análisis de la conciencia, se lo ofrece a la desconcertada psicología la teología secularizada. De ella se toma el concepto de *fe,* al que se da un giro psicológico. Introduciendo en la teoría del conocimiento la fe, entendida fundamentalmente como acto de fe místico, se dispone de una categoría que, si bien no presupone la trascendencia de la cosa, tampoco la mide con el rasero de las vivencias que están realmente ahí, sino que sitúa la constitución de la cosa en otro término, con el que el yo, a través de un acto propio, esto es, el acto de fe, entra en relación, una relación –descrita psicológicamente, pero no esclarecida desde el punto de vista de su contenido cognoscitivo– a la que el yo ha de agradecer el conocimiento inmediato de la cosa. El concepto de intuición no es más que este acto de fe tal como se presenta cuando acaba su relación con ese otro término, pero al mismo tiempo conserva la dignidad de la certeza que se le había conferido en el ámbito teo-

lógico. La relación inmediata con Dios, presupuesta en el concepto teológico de fe, se convierte en el concepto de intuición en una relación inmediata con el objeto, que ha de permitirnos acceder a él sin necesidad del pensamiento discursivo. El concepto de intuición adquiere de este modo el acento de esa independencia de la conciencia que lo vincula con el concepto de inconsciente. En la medida en que este concepto de intuición incorpora en su estructura la relación de forma desatendida por la vieja psicología, tiene cierta legitimidad y resulta totalmente comprensible desde un punto de vista psicológico. De lo contrario, no es más que un elemento dogmático de la teoría del conocimiento del que ésta ya no precisa, pues el problema de la cosa, que se intentó solucionar con la ayuda del concepto de intuición, hace ya tiempo que encontró una solución satisfactoria, también en el ámbito de las cosas «psíquicas». El rasgo *panteísta,* compartido por todas las doctrinas intuitivistas del inconsciente, sigue poniendo de manifiesto su origen teológico.

Con la fundamentación general de las antinomias de las doctrinas del inconsciente hemos llevado a cabo lo que para nosotros era la siguiente tarea de nuestra consideración de estos problemas: mostrar su vinculación con el método trascendental. Pues se ha hecho evidente que la formación del concepto de inconsciente remite desde todos los puntos de vista al conocimiento de las leyes del complejo de nuestra conciencia: que preguntar por los hechos inconscientes sólo es posible presuponiendo dicho complejo; que todos los hechos inconscientes, para que su suposición no conduzca de antemano a contradicciones, han de formar parte de este complejo; que estas contradicciones de las filosofías del inconsciente se deben, en parte, a que no han analizado de forma consecuente el complejo de la conciencia, sino que han seguido presuponiendo elementos dogmáticos de la doctrina de la conciencia, y en parte a que en el marco de la propia filosofía trascendental de Kant no se llevaron a cabo todos los análisis necesarios para el conocimiento de los hechos inconscientes. Al mismo tiempo, hemos tenido que hacer patente la ilegitimidad de la pretensión de las doctrinas del inconsciente de criticar la filosofía trascendental y de afirmar su validez al margen de los resultados de esta última, pues las doctrinas del inconsciente no sólo presuponen necesariamente la validez de los factores trascendentales –que sólo pueden ofrecerse a un análisis trascendental–, sino que ellas mismas es-

tán ligadas a presupuestos ontológicos que sucumben a la crítica trascendental, mientras que la crítica de la doctrina del inconsciente a la filosofía trascendental pretende eliminar precisamente los elementos ontológico-racionalistas del idealismo trascendental y sustituirlos, a ser posible, por el fluir de la vida, aunque este fluir de la vida –si es que queremos manejar un concepto tan sospechoso como éste– no es sino la sucesión temporal de las vivencias de una conciencia personal, y por lo tanto un hecho perfectamente accesible al análisis trascendental. Después de todo lo dicho, podemos afirmar que el método trascendental, atacado por las doctrinas del inconsciente, está plenamente legitimado para tratar los problemas del inconsciente. Como hemos empezado diciendo, nosotros entendemos el método trascendental en el sentido establecido por la teoría del conocimiento de Hans Cornelius. A este método no sólo le debemos las líneas maestras del análisis trascendental en cuanto análisis de la complexión de nuestras vivencias en la unidad de la conciencia personal, cuyo material último es lo dado inmediatamente, es decir, las vivencias de nuestra conciencia; también le debemos las principales determinaciones de *contenido* del análisis del complejo de la conciencia, sobre todo la precisión de las leyes determinantes de dicho complejo, que nos garantizan un concepto suficientemente científico de inconsciente. Para formular este concepto, podríamos partir de la constatación empírica de objetos inconscientes y explicarlos de acuerdo con la ley trascendental. Pero nosotros hemos elegido otro camino. La orientación metódico-epistemológica de nuestro trabajo, que no quiere darse por satisfecho con la constatación de hechos inconscientes, una tarea cumplida satisfactoriamente hace ya tiempo por otras investigaciones, sino demostrar científicamente la posibilidad del conocimiento del inconsciente, esta orientación hace que partamos de la misma teoría trascendental. En primer lugar, nos ocupamos de aquella parte de la doctrina kantiana en la que habría podido encontrar su debido lugar una teoría del inconsciente, tratamos de completarla críticamente y de comprender por qué no ofrece espacio alguno para esa teoría, y tras llenar las lagunas de esa parte de la *Crítica de la razón*, llegamos a una teoría del inconsciente. La aplicación de esta teoría trascendental al conocimiento empírico del inconsciente, o, mejor dicho, la demostración de que el camino del conocimiento del inconsciente está rigurosamente señalado por estas determinaciones trascendentales, será

el último problema fundamental del que se ocupe nuestra investigación. En todas las consideraciones que siguen se presupone el método de la «Sistemática trascendental» de Hans Cornelius. Sin embargo, para asegurar la continuidad en el desarrollo de las ideas, en ocasiones no podrá evitarse reproducir brevemente las reflexiones contenidas en esta obra.

Antes de pasar a ocuparnos de nuestra próxima tarea, la clarificación trascendental de las contradicciones de las teorías del inconsciente, volveremos a resumir los resultados obtenidos hasta el momento desde un punto de vista filosófico más general. Cuando planteamos los problemas, nos propusimos zanjar el conflicto entre la filosofía trascendental y la filosofía del inconsciente descubriendo que la contradicción entre el concepto de inconsciente y el concepto de idealismo trascendental, que de acuerdo con las doctrinas del inconsciente existentes se presenta como una contradicción necesaria, no es más que una apariencia. Se verá sin dificultad que ya hemos llevado a cabo una parte importante de esta tarea. La crítica inmanente de las doctrinas del inconsciente nos ha remitido en todo momento al método trascendental. La crítica inmanente no sólo comparte muchos presupuestos con este método, sino que para alumbrarse en su oscuridad recurre continuamente a operaciones intelectuales propias del método del idealismo trascendental. La polémica de las doctrinas del inconsciente contra el método trascendental ha demostrado ser insuficiente e infundada. Por otra parte, al examinar las doctrinas del inconsciente hemos reparado en que hechos como la *cualidad de forma* son ajenos a la doctrina de Kant y que, más allá de esto, las hipostatizaciones de las que se sirven las doctrinas del inconsciente están implícitas en gran medida en el propio sistema kantiano, por lo que su corrección en las filosofías del inconsciente implica necesariamente una revisión de la doctrina kantiana. Por un lado, nos vemos obligados a extender la doctrina kantiana de las antinomias más allá del ámbito al que la aplicó el propio Kant. Por otro, la polémica de las doctrinas del inconsciente contra la infravaloración kantiana de la experiencia nos lleva a depurar el análisis trascendental de los restos de la metafísica racionalista más enérgicamente de lo que sucede en la *Crítica de la razón.* Finalmente, el hecho de que en el sistema kantiano no haya cabida para un concepto de inconsciente, mientras que la investigación empírica se ve remitida necesariamen-

te a este concepto, es para nosotros razón suficiente para revisar el modo de proceder del análisis psicológico al que Kant somete, ciertamente, el concepto metafísico de inconsciente, pero que es también un obstáculo para la construcción de una teoría empírica del inconsciente. El resultado de nuestros preliminares críticos no es, pues, meramente negativo, ni una simple confirmación acrítica de las tesis kantianas. Disolviendo el concepto dogmático de inconsciente hemos disuelto también su suposición en el idealismo trascendental, y de esta forma hemos sido reconducidos a sus problemas fundamentales; por algo nuestra consideración trascendental no parte tanto del propio Kant cuanto de una teoría del conocimiento que ha criticado de forma exhaustiva justamente esos elementos de la doctrina kantiana con cuya problemática hemos topado en nuestro examen de las doctrinas del inconsciente. De ello se sigue que no cabe hablar de una contradicción necesaria y fundamental entre la filosofía trascendental y las filosofías que se sirven de un concepto de inconsciente –excepción hecha, evidentemente, de las filosofías del inconsciente tradicionales, que hemos sometido a crítica–. La teoría del inconsciente necesita, para su rectificación y reelaboración positiva, de la teoría trascendental. A su vez, los problemas del inconsciente impulsan a una revisión del idealismo kantiano. Dicho brevemente, entre ambos existe una relación mutua que no puede despacharse apelando a diferencias metafísicas fundamentales. Pues esas supuestas diferencias metafísicas no son sino consecuencia de la incoherencia de las teorías y desaparecen cuando se corrigen esas teorías, sobre todo las del inconsciente, cuyo concepto central queda despojado de su pretendida dignidad metafísica. Obviamente, esto sólo se verá con toda claridad al final de los análisis que siguen.

El primer paso para la corrección de las teorías del inconsciente es el análisis trascendental de sus contradicciones, para el que ciertamente ya hemos ido preparando el terreno con la fundamentación general de las contradicciones, dando con las continuas vulneraciones de los principios básicos del idealismo trascendental que tenían lugar cada vez que se producían dichas contradicciones, pero cuyos elementos sólo ahora estamos en condiciones de unir. Por lo que respecta, en primer lugar, a la contradicción de las doctrinas del inconsciente de que cualesquiera hechos psíquicos, en tanto que hechos inconscientes, han de ser trascendentes a la conciencia, pero al mismo tiempo, en tanto que

hechos pertenecientes al complejo de la conciencia, han de ser inmanentes, esta contradicción puede corregirse trascendentalmente si nos mantenemos estrictamente en el marco delimitado por la filosofía trascendental. Para la filosofía trascendental no hay nada que no tenga su fundamento último en el ámbito de nuestra experiencia, y los hechos inconscientes también pertenecen necesariamente a este ámbito. De este modo, inconsciente no puede significar nunca trascendente a la conciencia, y una de las tareas del conocimiento científico es fundamentar en el complejo de la conciencia los hechos inconscientes con los que se encuentra. Pero como el complejo de nuestra conciencia se funda exclusivamente en nuestras vivencias y todas las vivencias son conscientes, esto significa al mismo tiempo que es necesario reducir todos los hechos inconscientes a hechos conscientes. Una vez se haya reconocido que todos los hechos inconscientes forman parte de la conciencia y que, más allá de esto, todo lo inconsciente ha de poder reducirse a lo consciente, se hace indispensable restringir el concepto de inconsciente de modo que éste no designe ya una contraposición irreducible a la conciencia, sino una clase especial de hechos de conciencia. Distinguir estos hechos del concepto general de la conciencia personal será una de las principales tareas de la siguiente investigación; pero para despojar de toda apariencia mística al concepto de inconsciente, en este punto podemos ya señalar que no todo lo que pertenece a la conciencia es por eso mismo vivencia. Ni una sola de las determinaciones que las doctrinas del inconsciente han dado a su concepto central ha resistido la crítica trascendental. Concluir una causa eficiente inconsciente de los fenómenos es ilícito, pues los fenómenos son lo dado inmediatamente, la última fuente de derecho de todo concepto de inconsciente, pero también del concepto mismo de causa, que por lo tanto no puede presuponerse en la explicación de los fenómenos, si es que la reflexión quiere mantenerse dentro de los límites de la experiencia. El concepto de cosas anímicas trascendentes, independientes de la complexión de las vivencias, es exactamente igual de vacío que el de cosas espaciales trascendentes, y su suposición conduce necesariamente a las contradicciones que hemos señalado. A la suposición de que las condiciones trascendentales son trascendencias situadas más allá de la conciencia le ocurre lo mismo que a la suposición de la trascendencia de la «cosa en sí del alma». Si, como decía Kant, los juicios sintéticos a priori no dependen de la experiencia, sino

que son juicios válidos para toda experiencia, los factores constitutivos de la experiencia no son independientes del ámbito de la experiencia. Las condiciones trascendentales no son sino las formas elementales del complejo de nuestra conciencia, a las que pueden reducirse todas las demás formas; pero dichas condiciones resultan de un análisis concreto del complejo de la conciencia, por lo que no deberían suponerse como el fundamento trascendente de ese complejo. Hipostatizarlas como el fundamento inconsciente de la conciencia equivale a rebasar los límites de la experiencia, y las contradicciones de las doctrinas del inconsciente confirman ejemplarmente lo infundado de tal proceder.

Ni la afirmación de la irracionalidad de la conciencia ni su corolario, la naturaleza inconsciente del alma, resisten tampoco la crítica trascendental. Solamente presuponiendo el darse completamente de las condiciones de posibilidad de la experiencia como una infinitud positiva, cabe afirmar al mismo tiempo su infinitud como trascendencia y su finitud como inmanencia. Pero las condiciones en cuanto tales no son infinitas, sino que la progresión de la experiencia no tiene límite positivo alguno: «Siempre que una parte integrante del mundo del que podemos tener experiencia se muestra condicionada por una serie de condiciones que no podemos recorrer hasta el final, nuestro pensamiento se enreda en una contradicción irresoluble, en cuanto presupone esta serie de condiciones como *existente en y para sí*»[10]. Así pues, toda suposición de un «carácter inteligible», todo enunciado sobre la infinitud del alma y cualquier otra doctrina análoga carecen de validez. Pero esto no equivale en absoluto a afirmar, en el sentido del idealismo trascendental, la finitud positiva de nuestra experiencia psicológica, cuya suposición conduce a los mismos resultados antinómicos que la suposición de la infinitud. Las condiciones más generales de la conciencia, esto es, las que constituyen el complejo de la conciencia, podrán conocerse completamente. Pero éstas no agotan, desde el punto de vista de su contenido, los conceptos que abarcan lo psíquico. Pues los conceptos en los que subsumimos los hechos psicológicos también están determinados por el cambio de nuestras vivencias; estos conceptos han de construirse en todo mo-

[10] Hans Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen, 1926, p. 125.

mento y en todo lugar sobre la base de las condiciones trascendentales, pero no pueden describirse en su conjunto de antemano, independientemente del contenido concreto de la experiencia. De la relación entre psicología «racional» y «empírica», a la que aquí aludimos, todavía habremos de ocuparnos después. Pero ahora ya podemos defender la tesis de que una separación de principio entre ambas, tal como la defienden actualmente las escuelas fenomenológicas, es imposible, pues todas las condiciones trascendentales proceden de un análisis del flujo empírico de la conciencia y todos los hechos empíricos están sometidos a las condiciones trascendentales.

Pasar por alto la referencia de los hechos inconscientes, por una parte, y de los factores trascendentales, por otra, al complejo de lo dado no tiene necesariamente como única consecuencia posible –como ya hemos explicado– la cosificación naturalista de esos conceptos. Así como éstos se separan arbitrariamente de la corriente de vivencias en tanto que trascendencias, también pueden disolverse suponiendo un «movimiento metafísico» en ellos, sin ver que no son sino el resultado de un análisis de la complexión de las vivencias y que, inversamente, sólo la validez de los factores trascendentales hace posible una complexión de vivencias y que los hechos inconscientes, si no han de ser vivencias –lo que es imposible, pues el concepto de conciencia coincide esencialmente con mis vivencias y su complexión–, en tanto que algo psíquico cuya duración se prolonga más allá de mi percepción momentánea también han de permanecer constantes, al menos hasta cierto punto. El contrasentido de la suposición de que la vida, en cuanto «centro espontáneo», es el fundamento de la conciencia, mientras que inversamente, en cuanto flujo de la conciencia en el tiempo, sólo sería posible en virtud de unas condiciones constantes, o, para decirlo en el lenguaje de las filosofías del inconsciente, en virtud de unas condiciones «rígidas», este contrasentido desaparece en el momento en que se comprende claramente que lo dado no puede reducirse a un «juego de fuerzas psíquicas», sino que por mecanismo trascendental no hay que entender más que las formas en las que se organiza una complexión de vivencias. Frente a esto, los conceptos de fuerza y vida son conceptos derivados; llamamos «vida» a la sucesión de las vivencias en el tiempo, una sucesión que ciertamente no puede explicarse en términos causales, pero que tampoco puede considerase como la *causa* de las condiciones tras-

cendentales, con las que forma una unidad indisoluble y de las que sólo puede separarse abstractamente. El concepto de fuerza, por otra parte, se construye enteramente sobre la base de los principios dinámicos del sistema trascendental y no puede ponerse en modo alguno debajo del mecanismo trascendental. De esta manera se resuelven trascendentalmente las contradicciones que afectan a los conceptos de vida y espontaneidad: el hecho de que haya vida, es decir, de que se nos den vivencias y de que estas vivencias se sucedan en el tiempo, es un hecho último y fundamental. Pero este hecho es indisociable de la validez efectiva de la condición trascendental de la unidad de la conciencia, y el concepto originario de sucesión temporal, esto es, el concepto de tiempo *fenomenológico*, coincide esencialmente con el concepto trascendental del flujo unitario de la conciencia. Pues la unidad del conjunto de nuestra experiencia es el presupuesto último del método trascendental. En tanto que condiciones de posibilidad de la experiencia, los conceptos fundamentales en los que un análisis del complejo de la conciencia descompone esa unidad no pueden «deducirse», a diferencia de lo que supuso Kant, pues la unidad no es sino el conjunto de esas condiciones. Todos esos conceptos tienen una forma idéntica y última de verificarse: recurriendo a lo dado inmediatamente. Partir metodológicamente de uno u otro de esos conceptos, en lugar de hacerlo de lo dado inmediatamente, significa rebasar los límites de todo conocimiento trascendental.

Finalmente, para reducir a su justa medida el concepto de *intuición* no se necesitaría una crítica trascendental; la pretensión de ofrecer un conocimiento independiente de todo criterio de conocimiento es una contradicción lógica y su fundamentación histórica en la metafísica de la fe es suficiente, pues no puede fundamentarse teóricamente. Desde el punto de vista de la filosofía trascendental hay que añadir: la percepción de la *relación de forma*, en la que se apoya el concepto de intuición, es justamente una función trascendental, y las antinomias señaladas desaparecen en cuanto el concepto de conocimiento trascendental queda completamente libre del atomismo de las características. Los factores de la relación de forma son, en cuanto tales, condiciones trascendentales; el hecho de que las distintas partes de un complejo tengan características de las que carecen las partes consideradas aisladamente es tan imposible de reducir a cualquier otro hecho como lo es el recuerdo y caracteriza el flujo de la conciencia

en su conjunto. Cuando se desatiende este hecho, como sin duda ocurre en Kant, el concepto trascendental de conocimiento se restringe tanto que ya no resulta adecuado para muchos conocimientos reales, los cuales, para poder legitimarse teóricamente, necesitan una justificación complementaria que es incompatible con los resultados de la filosofía crítica. Postular una *teleología* objetiva como fundamento de derecho de la relación de forma es un infundado «desviarse a mundos inteligibles», además de algo superfluo, pues la fundamentación del conocimiento de la forma, si es que tiene sentido hablar de un conocimiento de este tipo, la ofrece precisamente el sistema trascendental. Este conocimiento de la forma, al igual que la «espontaneidad» de la vida de la conciencia, no puede hipostatizarse ontológico-dinámicamente. Dicho conocimiento no tiene nada que ver con la «actividad», no es un «acto de conocimiento» especial, sino una determinación necesaria, siempre presente, de lo dado inmediatamente. Desde el punto de vista epistemológico, pues, es totalmente inútil distinguir la intuición como un modo especial de conocimiento, incluso reducida a la acepción que tiene en la teoría de la *Gestalt*. Si hay intuición en un sentido epistemológico exacto, esto es, en tanto que conocimiento de la forma, la hay en todas partes y en todas las «esferas», y no tenemos necesidad de un concepto específico. En nuestra investigación podemos omitir tranquilamente la cuestión psicológica del alcance y el valor de ese modo de conocimiento. Con el fin de evitar cualquier malentendido, en adelante prescindiremos del término «intuición».

La resolución trascendental de las antinomias resultantes del uso trascendente del concepto de inconsciente introduce dos nuevas tareas: por una parte, la crítica de toda doctrina ontológica del alma, pues hemos mostrado que el uso trascendente del concepto de inconsciente es siempre la consecuencia de ontologizar cualesquiera hechos trascendentales, es decir, de pasar por alto su relación concreta con el complejo de la conciencia y su legitimación en lo dado inmediatamente, lo que da origen a antinomias; pero, por otra parte, resulta necesaria una doctrina trascendental del alma en la que encuentre su lugar, si es que tiene alguna validez, el concepto de inconsciente, pues después de las reflexiones que hemos hecho, ése sería el único lugar posible para él. La primera tarea la emprendió Kant en la doctrina de los paralogismos psicológicos; pero, evidentemente, sin to-

mar en consideración el concepto de inconsciente, que apenas tenía vigencia en su época, sino más bien la metafísica escolar leibnizo-wolffiana, de orientación fundamentalmente teológica, cuyos sencillos conceptos fueron sustituidos hace ya tiempo por conceptos mucho más complejos y adecuados a la realidad psicológica. Ésta es la razón por la que, partiendo de la crítica general del ontologismo psicológico emprendida por Kant, ha habido que volver a aplicar, en paralelo con el proceder kantiano, por decirlo de algún modo, esa crítica a la metafísica del inconsciente. Pero si no nos hemos conformado con esto y si en nuestra discusión hemos recogido *in extenso* la argumentación kantiana, no ha sido únicamente porque la crítica kantiana del ontologismo psicológico sea insuficiente y porque, como veremos después, incluso da cabida a infundadas teorías del inconsciente –las oscuras teorías del carácter inteligible y de la Idea del alma–, sino fundamentalmente porque la crítica kantiana, justo por su dependencia de la metafísica escolar, sobrepasa en sus consecuencias el límite que ella misma se ha impuesto, y porque su deseo sería prohibir precisamente la doctrina trascendental del alma exigida por los resultados críticos. Antes de pasar a discutir los paralogismos tratados por Kant, hemos de considerar la organización de la doctrina de los paralogismos en cuanto tal y explicar por qué esta doctrina no ofrece espacio alguno para el concepto de inconsciente. Así pues, el primer paso de nuestras investigaciones, dirigidas a la construcción de una teoría positiva del inconsciente, es éste: analizar la posición del concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma. En nuestro análisis damos por supuesto el texto kantiano y, prescindiendo de toda exposición, nos limitamos a discutir las ideas que Kant vierte en él.

Capítulo segundo
El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma

I. La doctrina kantiana de los paralogismos psicológicos y la idea de la doctrina trascendental del alma

El objeto de la doctrina kantiana de los paralogismos psicológicos es, en primer lugar, la crítica trascendental de la «doctrina racional del alma» del sistema wolffiano. En el marco de la *Crítica de la razón,* sin embargo, el objetivo de la doctrina kantiana de los paralogismos es más amplio, no depende de la motivación histórica y se funda en el sistema, a saber: la crítica de toda metafísica de la conciencia y de este modo, aun sin mencionarlas explícitamente, de las doctrinas del inconsciente que nosotros hemos examinado críticamente hasta aquí. La crítica a la que la doctrina de las antinomias somete los dos conceptos naturalistas de mundo independiente de la conciencia en tanto que totalidad de «cosas en sí» trascendentes, y de causalidad, asimismo independiente de la conciencia, la doctrina de los paralogismos ha de hacerla extensiva al tercer concepto naturalista, el concepto de yo. Sin embargo, mientras que la crítica del concepto naturalista de causalidad no es lo suficientemente radical e incluso acaba reintroduciendo indirectamente el concepto de cosa en sí, la crítica de los paralogismos psicológicos va más allá de su objetivo, disuelve precisamente el concepto de yo empírico que, al igual que el concepto de objeto empírico, debía construir, y de este modo no sólo hace imposible toda psicología científica, sino que llega a abandonar completamente a cualesquiera suposiciones arbitrarias el territorio que debía dominar, sin ni siquiera distinguir entre conceptos psicológicos válidos e hipostatizaciones ciegas. Si la concepción

metafísica del inconsciente pudo infiltrarse en la filosofía, el responsable es en gran medida, además de la construcción de los conceptos de espontaneidad y carácter inteligible, el capítulo sobre los paralogismos. A la vez, este capítulo contiene en sí mismo todas las cuestiones relevantes para la constitución de una «psicología trascendental». Por eso, dado que nuestra intención es preparar una teoría trascendental del inconsciente, enlazamos con la doctrina de los paralogismos psicológicos. Pero antes de seguir detenidamente la crítica kantiana de los paralogismos, trataremos de entender los presupuestos de su forma de proceder, y de este modo las razones que impiden la construcción de un concepto de inconsciente en el marco del sistema kantiano.

Por paralogismo entiende Kant un *procedimiento deductivo* falaz: «El paralogismo lógico consiste en la falsedad de un raciocinio según la forma, cualquiera que sea su contenido» (K. d. r. V., p. 349). Para Kant, un paralogismo trascendental «tiene un fundamento trascendental para inferir falsamente», es decir, que la inferencia falsa tiene «su fundamento en la naturaleza de la razón humana» (K. d. r. V., p. 349). Con esto se afirma dos cosas: en primer lugar, que las contradicciones en las que se enreda la «doctrina racional del alma» son *necesariamente* inherentes a ella, algo que habrá que probar y que en ningún caso puede darse por supuesto; y, en segundo lugar, que la crítica de estas contradicciones ha de presentarse esencialmente como una crítica de los *procedimientos deductivos* que dan lugar a tales contradicciones. Con esta segunda afirmación queda ya anticipada la verdadera razón de la insuficiencia del análisis kantiano. En efecto, un análisis del complejo de la conciencia –y este análisis es la única legitimación posible de una «psicología trascendental»– no se ocupa de raciocinios, de operaciones lógicas, sino de señalar contenidos dados inmediatamente. Pero como Kant no ve que lo dado inmediatamente es la fuente de derecho de la psicología trascendental, es absolutamente incapaz de encontrar el punto de partida legítimo de esta psicología. Si su crítica de los raciocinios sobre los que se edifica la ontología del alma es correcta –y en gran medida lo es–, con esta crítica cree haber refutado la posibilidad de toda psicología trascendental, para la que él mismo ha preparado el terreno. Su adopción de un punto de vista esencialmente logístico ante el problema de la doctrina trascendental del alma se explica en primer lugar, históricamente, por el he-

cho de que los *conceptos generales* de sustancialidad, identidad, idealidad y simplicidad de la metafísica wolffiana son ciertamente, según la forma, conceptos «demostrados», pero de hecho son conceptos *presupuestos,* no construidos sobre la base de un análisis de los factores del complejo de la conciencia. Pero como la crítica de Kant está regida por esa misma metafísica escolar, para él la pregunta no es, por ejemplo, qué elementos de una «doctrina del alma» resultan de un análisis del complejo de la conciencia, sino qué puede deducirse racionalmente de algunos conceptos generales sobre el «alma». Con esto se corresponde la definición racionalista de psicología, con la que Kant se da por satisfecho para después criticarla: «La expresión "yo", como ser pensante, significa ya el objeto de la psicología, la cual puede llamarse doctrina racional del alma, si no aspiro a saber acerca del alma nada más que lo que puede inferirse, independientemente de toda experiencia (que me determina más de cerca e *in concreto*) de ese concepto de *yo,* en cuanto se presenta en todo pensamiento» (K. d. r. V., p. 350). El hecho evidente de que la crítica de Kant se limita a la doctrina racional del alma, representada por la escuela leibnizo-wolffiana, no sólo obedece a razones históricas, sino también a razones teóricas. La principal razón para concentrar todo el ímpetu crítico en la psicología ontológico-racionalista es la convicción fundamental de Kant: si esta psicología no es posible como ciencia, entonces la psicología en general no es posible como ciencia. Pues, como ya había hecho antes la metafísica racionalista, Kant excluye la posibilidad de que la experiencia sea la fuente de derecho del conocimiento de las leyes de la conciencia y sólo considera como proposiciones sintéticas a priori aquellas que proceden del pensamiento puro, las mismas que después se critican con todo derecho en el ámbito de la investigación psicológica.

Kant hace de la proposición «yo pienso» el punto de partida de los raciocinios sobre los que se edifica la doctrina racional del alma. Quiere que esta proposición se entienda como una proposición «pura», es decir, no sólo constitutiva de la experiencia, sino absolutamente independiente de la experiencia, aunque después, en otro pasaje decisivo, se refiere a ella como una proposición de la «experiencia interna». Pero, en principio, con ella no ha de hacerse referencia sino a la «unidad de la conciencia personal». Ciertamente, Kant partió de ella en la deducción de las categorías, pero no la entendió como una

condición trascendental, sino que la consideró como el fundamento de las condiciones trascendentales, cuando, en verdad, esas condiciones se ofrecen al análisis trascendental como las leyes con las que la unidad de la conciencia determina la experiencia, sin que puedan deducirse lógicamente de dicha unidad; de hecho, lo que Kant llama la unidad sintética de la apercepción no es sino el conjunto de las condiciones trascendentales. La determinación de esa unidad como la condición de posibilidad de la experiencia en general, y no como el «fundamento» de las categorías, no la recoge Kant hasta la doctrina de los paralogismos. Pero lo que aquí llama la atención es que sólo ella ha de constituir el fundamento de la doctrina trascendental del alma, que su posibilidad no se derive de las formas de complejo de la conciencia. En esto se expresa el origen *ontológico* del concepto de unidad de la conciencia en Kant, un concepto que es hipostatizado constantemente como una esencia independiente de la conciencia. Si en la introducción a la crítica de los paralogismos se recurre a las categorías, la relación teórica de los paralogismos con la doctrina de las categorías resulta totalmente vaga y el interés arquitectónico parece relegar a un segundo plano la exactitud teórica. Además, es evidente que la «tópica de la doctrina racional del alma, de donde debe deducirse todo lo demás que ésta pueda contener» (K. d. r. V., p. 351), no se desarrolla de acuerdo con la concepción de Kant, quien pone absolutamente en tela de juicio la posibilidad de una doctrina del alma como ciencia, sino que se toma prestada de la misma metafísica escolar que se combate.

El hecho de partir del «yo pienso», que Kant entiende como una simple condición formal del conocimiento y que es indeterminable, el hecho de descuidar, por lo tanto, las formas constitutivas del complejo de la conciencia, obedece a profundas razones y tiene amplias consecuencias.

Primero las razones: esta proposición no se entiende, de acuerdo con la definición de psicología racional antes citada, como constitutiva de la experiencia, sino como «independiente de la experiencia», a diferencia de las categorías, que sólo son aplicables a la experiencia. Esta «independencia» no es exigida tanto por la concepción kantiana cuanto por la metafísica escolar contra la que Kant arremete –una metafísica escolar que está convencida de la inferioridad de la experiencia y a la que Kant, ateniéndose al método del «procedimiento

deductivo», tiene en cuenta desde el punto de vista del sistema–. Sin embargo, Kant sólo puede afirmar esta independencia del «yo pienso» respecto de la experiencia escindiendo arbitrariamente el concepto de ese «yo pienso», con lo que acaba tergiversándolo.

La exigencia kantiana de deducir la doctrina trascendental del alma del «yo pienso» sólo tendría sentido si éste se entendiese realmente como la unidad de la conciencia; pero en ese caso, este «yo» ya no sería mera unidad lógica, sino que abarcaría «en sí mismo la entera multiplicidad de sus vivencias»[11]. Pues, efectivamente, la unidad de mi conciencia no es más que la unidad de mis vivencias y carece absolutamente de validez al margen de la complexión de mis vivencias. Pero esto es precisamente lo que Kant –por mor del concepto de una «doctrina racional del alma» de la metafísica escolar– no quiere admitir. Ciertamente, Kant reconoce que en el «yo pienso» tengo una «percepción interior» y que, por lo tanto, «la doctrina racional del alma... se funda, en parte, en un principio empírico» (K. d. r. V., p. 350). También dice explícitamente que esta percepción interior es relevante desde el punto de vista constitutivo-trascendental: «La experiencia interna en general y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada empíricamente ninguna particular distinción y determinación de las mismas, no puede considerarse como conocimiento empírico, sino que debe considerarse como conocimiento de lo empírico en general, y pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia, que sin duda alguna es trascendental (K. d. r. V., p. 350). Y como no puede eludir el hecho de que algunos conocimientos a priori se fundan en la experiencia, como es precisamente el caso de toda «experiencia interna», mientras que generalmente, según él, la experiencia no puede proporcionarnos conocimientos universalmente válidos, se ve obligado, de forma sumamente paradójica, a dividir la experiencia misma en una experiencia empírica y una experiencia no empírica; en lo cual hay una confusión, pues el concepto de experiencia queda referido a la *fundamentación* de los juicios, mientras que el de lo empírico o no empírico queda referido únicamente a la *validez* de los mismos. Pese a hallarse tan cerca de la verdad que el desorden se apodera de su terminología racionalista, Kant

[11] Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 116.

desconoce completamente el significado positivo de esa «experiencia interna». El término «mera apercepción» induce a error. El «yo pienso» no sólo significa la unidad formal de un sujeto representado de los pensamientos = x (véase K. d. r. V., p. 352), sino, como ya hemos dicho, la unidad efectiva de mis vivencias en el flujo empírico de la conciencia. Lo que el análisis del flujo de la conciencia arroja como su fundamento son condiciones trascendentales, es decir, no simplemente la posibilidad de un complejo de la conciencia en general, sino las leyes empíricamente válidas y evidentes de este complejo. Pero Kant, incluso después de haber reconocido el «yo pienso» como una experiencia interna, pretende volver a entenderlo como una mera posibilidad de la experiencia; una pretensión absurda, pues la experiencia interna, de la que él parte, no nos remite a un flujo posible, sino a un flujo efectivo de la conciencia. Del mismo modo que no puedo representarme un flujo de la conciencia que sea independiente de las condiciones trascendentales, tampoco puedo representarme una unidad de la conciencia que, en tanto que unidad de mis vivencias, no esté referida necesariamente a su complexión efectiva. Las condiciones del «yo pienso» son las leyes del flujo efectivo de mi conciencia, lo que abre el campo de la ciencia justo a esa psicología trascendental que Kant quisiera excluir del mismo. Esto es importante tenerlo presente no sólo en relación con Kant, sino sobre todo en relación con los intentos de la fenomenología actual de encontrar un fundamento «puro» para la psicología.

La concepción kantiana del «yo pienso» tiene consecuencias decisivas para la solución del problema de la doctrina racional del alma. Pues se ve claramente que del principio del «yo pienso», tal como lo entiende Kant, no puede salir ninguna psicología racional. Como tendremos ocasión de mostrar detalladamente, su crítica de la psicología wolffiana es ciertamente correcta. Pero en el capítulo de los paralogismos esta crítica no logra lo que, de forma análoga a la doctrina de las antinomias que le sigue a continuación, hubiese debido lograr, a saber: poner de manifiesto la problemática de aquellos conceptos que son válidos para la experiencia –algo que Kant pasa completamente por alto en el ámbito de la psicología trascendental–, pero que conducen a contradicciones en cuanto se aplican más allá de los límites de la experiencia. Así pues, habida cuenta del alcance de la investigación kantiana, no puede afirmarse, contra lo que se dice en la in-

troducción de la doctrina de los paralogismos, que la razón se enreda necesariamente en tales paralogismos. En nuestra crítica inmanente de las doctrinas del inconsciente creemos haber señalado las situaciones antinómicas que se producen en la psicología. Ahora ha quedado determinado el lugar de la investigación de esas antinomias en el sistema trascendental. Pero hay algo que es todavía más importante: la crítica kantiana de la psicología racional, basada en la interpretación formal del concepto de «yo pienso», hace imposible una teoría trascendental de la psicología, y sobre todo una determinación satisfactoria del fundamento trascendental de las *cosas* psíquicas; una tarea que habremos de emprender después para poder clarificar el concepto de inconsciente. Pero en la *Crítica de la razón* no sólo se echa en falta una fundamentación positiva de la psicología: en ella, el valor de los conocimientos psicológicos existentes es objeto de un escepticismo tan radical que éstos, en su independencia de toda fundamentación trascendental, podrían servirse de las más dudosas hipótesis auxiliares sin que cupiese la posibilidad de abordarlas científicamente. Con el concepto de inconsciente, sin embargo, la psicología se sirve precisamente de una hipótesis de este tipo, cuya crítica científica nosotros nos hemos propuesto llevar a cabo. Es obvio que nuestra crítica no llegaría muy lejos si se diese por satisfecha con los resultados de Kant. Por otra parte, la incuestionable certeza de la que goza gran parte de los conocimientos psicológicos está en contradicción con esa situación de anarquía científica.

Vaya finalmente esta observación: para asegurar la «pureza» del Yo pienso, Kant quiere que la proposición «yo pienso» no se entienda «en el sentido de que pueda contener la percepción de una existencia... sino según su mera posibilidad, para ver qué propiedades pueden fluir de tan simple proposición en el sujeto de la misma (existan o no)» (K. d. r. V., p. 353). Si por sujeto ha de entenderse el yo naturalista o incluso el empírico, tal como se supone *antes* del análisis del complejo de la conciencia, la proposición que Kant pone entre comillas tiene sentido. Pero, más allá de esto, Kant puede entender el concepto de yo precisamente como mera unidad lógica, cuyos problemas hemos puesto de manifiesto. Finalmente, también existe la posibilidad de interpretarlo en el sentido de esa «conciencia en general» que posteriormente, en los *Prolegómenos*, desempeña un papel tan discutible. Este concepto pierde su legitimidad ontológica, y el

miedo que infunde, en cuanto se comprende que, si ha de tener algún sentido, no puede ser sino una *abstracción,* un concepto que reúne en sí mismo las características comunes a una pluralidad de flujos de conciencia, pero que presupone siempre el análisis de los distintos flujos de conciencia, por lo que ni es «más puro» que éstos, ni más apropiado para un concepto «más puro» de Yo pienso.

Tras esta consideración general del método empleado por Kant en la crítica de los paralogismos, creemos que estamos en condiciones de pasar a discutir los distintos paralogismos.

El primer paralogismo versa sobre la sustancialidad del yo. Esta sustancialidad es reconocida como condición trascendental de la conciencia, por cuanto «el yo (es) el sujeto al que le son inherentes pensamientos únicamente como determinaciones, y este yo no puede utilizarse como la determinación de otra cosa» (K. d. r. V., p. 730; primera edición). Kant tiene toda la razón cuando dice que de este concepto sustancial del yo, que según el sistema de los principios sólo puede aplicarse a objetos de la experiencia, no cabe deducir la permanencia del alma, etc., pues estas afirmaciones rebasarían los límites de la experiencia posible. Sin embargo, Kant entiende este concepto de sustancia de forma demasiado indeterminada. Es cierto que la determinación de la permanencia de un objeto pertenece a la experiencia, pero Kant no tiene en cuenta que un juicio de experiencia como éste, si da la posibilidad de la experiencia en general, es un juicio sintético a priori y que, por lo tanto, «añade algo nuevo» a nuestro conocimiento; y que en esta medida puede ser el punto de partida de una doctrina trascendental del alma. Según Kant, «el yo... (está) ciertamente en todos los pensamientos; pero con esta representación no está vinculada la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición» (K. d. r. V., p. 731; primera edición). La segunda parte de la proposición no puede mantenerse. Pues con la autoconciencia, en cuanto condición de posibilidad de la experiencia en general, está vinculada necesariamente, como hemos visto, la multiplicidad de las vivencias que constituyen la experiencia: el «yo pienso» se constituye solamente sobre la base de la complexión real de las vivencias y es absolutamente inseparable de ella. Pero la complexión de las vivencias nos es dada inmediatamente y, por lo tanto, «la intuición está vinculada» *necesariamente* con la representación del Yo pienso, pues el concepto de intuición, a menos que se restrinja arbitrariamente a

objetos espaciales, significa precisamente un darse inmediatamente. Esta intuición, por otra parte, puede distinguirse perfectamente de otros objetos de la intuición. A través de ella nos son dadas todas las vivencias que para nosotros se caracterizan por ser vivencias de la vida de nuestra conciencia y que, en cuanto tales, se distinguen de todas las posibles vivencias de cualquier otra conciencia. Se ve, pues, que esta representación (el Yo pienso) no sólo acompaña constantemente a todas las cosas, sino también «que sería una intuición presente y permanente», es decir, la pertenencia de la vivencia a la unidad de la conciencia personal, una pertenencia dada inmediatamente con toda vivencia y objetivamente válida en tanto que condición trascendental del complejo de la conciencia. El rechazo de Kant de la segunda parte de la proposición: «donde los pensamientos (en cuanto variables) cambiarían» (K. d. r. V., p. 731), es correcto en la medida en que se dirige contra la cosificación naturalista del complejo de la conciencia en forma de un espacio anímico, de un escenario en el que pasarían cosas; ciertamente, la unidad de la conciencia puede distinguirse abstractamente de la multiplicidad de la conciencia, pero nunca puede pensarse como «realidad» independiente del flujo de la conciencia, sino que está ligada al hecho de que se nos dan vivencias en general, del mismo modo que, inversamente, el darse de las vivencias permanece ligado a la unidad de la conciencia; las condiciones trascendentales no pueden reducirse las unas a las otras. Pero a diferencia del flujo de las vivencias, la idea de la constancia de la unidad de la conciencia tiene, en contra de lo que piensa Kant, una validez real. Desde el punto de vista trascendental puede hablarse perfectamente de la permanencia del yo; siempre que el concepto de sustancia, incluso cuando se trate de cosas psíquicas, se utilice como un concepto de experiencia, no como un concepto de cosa en sí trascendente. Por las razones señaladas, ésta es una posibilidad que Kant no pudo tener en cuenta en la solución del primer paralogismo. Volveremos a encontrarnos con ella en forma de problema del «yo empírico».

El segundo paralogismo es el de la simplicidad del alma. Basándose en que la divisibilidad es precisamente lo que distingue a la materia del yo, Kant convierte sin más el principio de simplicidad en el principio de inmaterialidad. Pero la negación de la materialidad, que Kant sólo considera problemáticamente, puede adquirir un valor po-

sitivo: evitando aplicar el concepto de cosa en sí trascendente tanto a las realidades espaciales como a las psíquicas y entendiendo ambas únicamente como leyes de los fenómenos. En ese caso, basta con determinar que las vivencias localizadas espacialmente se engloban en las leyes que llamamos cosas materiales, mientras que las vivencias no determinadas espacialmente (que la «Sistemática trascendental» opone a las vivencias de impresiones) se engloban en conceptos de cosas que, conforme a su constitución subjetiva, pero también conforme a su existencia real, hay que denominar cosas «psíquicas» en un sentido exacto que habremos de precisar –basta con introducir esta determinación para distinguir lo psíquico de lo físico, sin necesidad de situar arbitrariamente esta distinción en lo dado inmediatamente, que es siempre y en todos los casos psíquico; pero también sin tener que suponer, adoptando un punto de vista trascendente, distintos «modos de ser»–. Lo que así se elimina es precisamente la suposición de una cosa en sí trascendente y de una sustancia anímica trascendente, una suposición que hace imposible la separación de materialidad e inmaterialidad; como, según Kant, ambas son absolutamente desconocidas, sería lógicamente posible que fuesen idénticas. Pero como su carácter desconocido es una ilusión; como las trascendencias desaparecen y son reemplazadas por los conceptos inmanentes y empíricamente comprobables de conciencia y de realidad material, sin que éstos contengan ni siquiera la apariencia de lo desconocido, la posibilidad de su identidad vuelve a desaparecer completamente. Por otra parte, la crítica del concepto de simplicidad es válida en la medida en que por alma simple se entiende un sustrato independiente de sus vivencias (independiente no sólo en tanto que sustrato permanente, sino también en el sentido de que no se precisaría en absoluto del flujo de las vivencias para formar el concepto de alma). El alma no es simple frente a la pluralidad de las vivencias; es precisamente esta pluralidad lo que constituye el alma. Pero el alma es la unidad de esta pluralidad; la unidad que nos es dada inmediatamente con cada nueva vivencia. Esta unidad es una determinación de experiencia y sin embargo, en contra de lo que cree Kant, es válida para toda experiencia futura. El argumento kantiano según el cual es imposible repartir un flujo de la conciencia entre distintos sujetos es un argumento concluyente; sólo que esta unidad no es, como piensa Kant, una mera unidad lógica, sino una unidad empírica, y sus condiciones son fac-

tores constitutivos de la conciencia. Estas determinaciones son, al mismo tiempo, las bases de la psicología trascendental. La unidad no sólo comprende en sí misma, como afirma Kant, la multiplicidad de las vivencias en tanto que forma lógica: la unidad *es* justamente la complexión de las vivencias y, en tanto que tal, absolutamente empírica.

La crítica del tercer paralogismo contiene la discusión kantiana de la identidad numérica y de la personalidad del yo. Kant califica la identidad numérica del yo de tautológica; es decir, el concepto de autoconciencia, en cuanto condición constitutiva de todas las vivencias, significa precisamente que todas ellas están dadas como vivencias de esta misma autoconciencia, por lo que ésta es numéricamente idéntica. Pero, en verdad, esta identidad es más que una mera unidad lógica; lo mismo que la simplicidad, de la que por otra parte no es posible separarla metodológicamente, pues ambas no son sino dos formas distintas de expresar la unidad trascendental: si la conciencia no fuera «simple», es decir, si pudiese dividirse en distintas «conciencias», tampoco sería numéricamente idéntica. Su identidad numérica es la identidad de la conciencia, a la que pertenece la multiplicidad de nuestras vivencias: a menos que por identidad numérica entendamos erróneamente más que el concepto de esta unidad de las vivencias, que es inseparable del darse empírico de vivencias en general y que sólo adquiere un sentido positivo a través de éste, el concepto de identidad numérica, en tanto que condición trascendental de la experiencia, conserva todo su derecho frente a la crítica kantiana. La argumentación de Kant, en cambio, parte de la conciencia ajena, lo que es ya una incongruencia metodológica. Pues desde el punto de vista del idealismo trascendental, la conciencia ajena se constituye recurriendo a los datos inmediatos de la propia conciencia personal; un recurso que por su parte, en tanto que condición de mi conciencia personal, presupone ya precisamente esa misma identidad numérica de mi conciencia personal que Kant pretende cuestionar. La argumentación de Kant es, pues, circular. Pero incluso en el caso de que pasemos por alto esta incongruencia metodológica y aceptemos la argumentación kantiana a título de experimento intelectual, su argumentación tampoco se sostiene. Pues, en primer lugar, Kant confunde la objetividad de la autoconciencia, que en cuanto objetividad sólo puede constituirse inmanentemente y sólo tiene validez en la complexión de mis vivencias en cuanto regla de las mismas, con el concepto del yo en tanto que cosa

espacial, tal como se *me* presenta otro yo. Pero como la unidad en cuestión sólo es la unidad de la autoconciencia, nunca la unidad de una cosa espacial, la crítica kantiana no puede afectarla en absoluto. En segundo lugar, Kant concluye de la inconstancia de la cosa por él introducida la inconstancia del propio yo, cuando de acuerdo con la primera analogía de la experiencia, la cosa debería entenderse precisamente como la regla constante de la cambiante multiplicidad de la apariencia, una regla que, de aplicarse al concepto de yo, no sólo no excluiría su constancia, sino que se revelaría como la condición necesaria de esta constancia. Sus cambiantes modos de aparecer no supondrían la menor amenaza para la identidad de la conciencia. De hecho, el πάντα ῥεῖ tiene en esta identidad constante su límite inamovible en el ámbito de la experiencia posible.

El argumento psicologista, absolutamente obvio y comprensible, de que en ciertas enfermedades mentales –las incluidas en el grupo de la esquizofrenia– esa identidad ha sido suprimida, no es un argumento concluyente. Pues aquí estamos ante cosificaciones que sólo tienen lugar a través de *mi* apercepción trascendental, la cual permanece numéricamente idéntica. Las vivencias de un esquizofrénico, en la medida en que puedan tener algún sentido y en que yo pueda entenderlas, se caracterizan precisamente por ser vivencias de *esta* conciencia, por lo que dependen de su unidad. Cuando las *formas del complejo de la conciencia* están alteradas, a estas vivencias ya no les corresponde ningún tipo de objetividad comprensible. El problema del conocimiento es entonces explicar estos trastornos mediante un análisis de lo dado inmediatamente, esto es, comprenderlos conforme a leyes. Pero la ley de esta comprensión sólo puede ofrecerla, de nuevo, el aparato trascendental. Para lograr esta comprensión, no obstante, se requiere un concepto de causalidad psíquica que sea claro desde el punto de vista epistemológico, un concepto del que todavía no disponemos. Por otra parte, la relativa insolubilidad del problema de la esquizofrenia no procede tanto del problema de la identidad numérica cuanto de la imposibilidad de tener evidencia de los datos inmediatos de *otra* conciencia, pues sus vivencias nunca *me* son dadas inmediatamente. La crítica de Kant a toda metafísica de la personalidad es correcta, y merece especial atención el pasaje de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en el que se afirma que con el concepto de personalidad «no se puede causar mucha impresión»

(K. d. r. V., pp. 741 ss.); una afirmación que los sistemas del idealismo alemán poskantiano olvidaron completamente. Kant no distingue en ningún momento los conceptos de identidad numérica y personalidad. Esta distinción también encontraría su lugar en la doctrina trascendental del alma.

Con la determinación del idealismo trascendental, que lo hace equivalente al «realismo empírico», la crítica del cuarto paralogismo ofrece el fundamento para una crítica del idealismo dogmático, que al mismo tiempo sería esencial para la crítica de la «idealidad de la conciencia». Las determinaciones introducidas por la crítica kantiana de este paralogismo bastarían para alcanzar este objetivo, pues si «las representaciones de mí mismo, en tanto que sujeto pensante, están referidas únicamente al sentido interno, mientras que las representaciones de sustancias extensas también lo están a los sentidos externos» (K. d. r. V., p. 745), la única distinción legítima entre dentro y fuera ya ha tenido lugar, siempre que las representaciones no se restrinjan fenoménicamente a las vivencias individuales, sino que, de acuerdo con las analogías de la experiencia, se entiendan como representaciones constituyentes de la experiencia y en el marco de las condiciones trascendentales dotadas de validez objetiva, con lo que se suprime el problema de la cosa en sí trascendente, y con él el que plantea la idealidad. Al mismo tiempo, el objeto de la psicología trascendental también quedaría determinado de forma válida para toda experiencia futura y se delimitaría su ámbito de investigación. Pues como el objeto trascendental no nos es desconocido, como afirma Kant, ni en relación con la intuición interna ni con la externa (véase K. d. r. V., p. 746), sino que nos es conocido en tanto que ley de los fenómenos –ya sea como cosa material o, como habremos de mostrar, como yo empírico, como cosa psíquica–, con el «objeto interno», que «solamente es representado en relaciones temporales», se nombra justamente el sustrato de la psicología, que es psicología trascendental en cuanto formula leyes universales sobre la base del conocimiento de los factores de la conciencia constitutivos de la experiencia. En la *Crítica de la razón*, pues, la distinción entre un objeto trascendental y un objeto empírico sólo es correcta si con ella se señala el límite de la posibilidad de deducir de las condiciones trascendentales leyes universales, que pueden completarse con leyes empíricas; pero no lo es si con ella se pretende separar los objetos empíricos de la psicología

tanto del mundo espacial como de las cosas «en sí». Estos objetos son más bien cosas «en sí», es decir, independientes de mi percepción, por cuanto están determinados trascendentalmente y tienen validez objetiva. En tanto que objetos son siempre empíricos, pues los factores trascendentales sólo tienen aplicación en la experiencia. En el marco de esta experiencia, por principio infranqueable, está asegurada la idealidad de la conciencia, esto es, su independencia de una espacialidad trascendente y de las cosas espaciales individuales, también constituidas inmanentemente, que sólo encuentran su legitimación en la conciencia. El examen de la realidad intratemporal en su conjunto, que Kant realiza con el fin de delimitarla de la realidad espacial (véase K. d. r. V., pp. 748 ss.), es ya psicología trascendental. Su definición tendría que decir así: psicología trascendental es la totalidad de las proposiciones sintéticas a priori sobre la complexión de nuestras vivencias y de las leyes de esta complexión que no son determinaciones de la objetividad espacial. De acuerdo con ello, las leyes más generales de la teoría del conocimiento forman parte de la psicología trascendental; si nosotros no dudamos en incluirlas en ella, es porque el concepto de psicología trascendental que tenemos en mente no presupone en absoluto el principio de causalidad, sino única y exclusivamente el complejo de lo dado, y porque el conjunto de sus afirmaciones debe poder fundamentarse recurriendo a lo dado inmediatamente. Una de las tareas de la psicología trascendental es, no obstante, la clarificación crítica del concepto de causalidad psíquica. Después de todo lo que hemos dicho, es obvio que esta causalidad no puede entenderse de forma naturalista como causalidad eficiente. Puesto que el material de la psicología trascendental son *todas* nuestras vivencias, la psicología trascendental no se ocupa de las cosas espaciales, pero sí de las vivencias de impresiones, que no sólo forman parte de las cosas que llamamos objetos espaciales, reducibles a su vez a la complexión de esas vivencias, sino también de las cosas *psíquicas*. De este hecho habremos de ocuparnos detenidamente después; aquí sólo aludimos a él en relación con el problema kantiano de la idealidad. Pues entendiendo la ordenación espacial *inmediata* de nuestras vivencias como un hecho de conciencia, como un hecho psíquico, en la distinción de mundo material y mundo inmaterial no podemos ver una «diferencia cardinal de los modos del ser» (Husserl), sino simplemente una diferencia de formaciones conceptuales, al menos

si lo que está en cuestión son las cosas espaciales y las cosas anímicas: ambas se fundan en igual medida en lo dado inmediatamente. La diferencia de lo dado inmediatamente respecto de toda realidad material objetiva nos es «conocida inmediatamente, antes de cualquier reflexión ulterior»[12], y su establecimiento no precisa de ningún tipo de supuesto ontológico. Si Kant no logra establecer la idealidad del concepto empírico de alma es porque, como ocurre en el tercer paralogismo, sólo tiene en cuenta la multiplicidad de las apariencias, no la constitución objetivamente válida de su concatenación.

A las argumentaciones de la *segunda* edición de la *Crítica de la razón* hay que añadir: el razonamiento aquí introducido, según el cual no me está permitido hacer del Yo pienso, en tanto que sujeto del conocimiento, un objeto del conocimiento (véase K. d. r. V., p. 355), sólo sería correcto si el yo, en cuanto sujeto del conocimiento, fuese realmente su mera forma lógica. Ahora bien, el yo, como hemos mostrado, es mucho más que esto, a saber: la unidad misma de las vivencias en su entera multiplicidad; pero en este sentido es algo determinado objetivamente por las formas de relación de esta multiplicidad, las «condiciones trascendentales», y por lo tanto un objeto empírico sobre el que puedo hacer juicios sintéticos a priori, en la medida en que es evidente su constitución sobre la base de las condiciones de posibilidad de toda experiencia; en la medida, por lo tanto, en que sus determinaciones (obtenidas «empíricamente», esto es, en la percepción inmediata de sí mismo) son válidas para toda experiencia futura. De este modo se resuelve la paradoja lógica de que el Yo pienso haya de ser simultáneamente sujeto y objeto del mismo juicio sobre él; esta paradoja sólo se produciría si sujeto u objeto se presupusiesen como trascendentes. Pero aquí sujeto y objeto no están separados ontológicamente, sino que subjetivo y objetivo son formas distintas de ordenar lo dado: subjetivo, tal como *nosotros* lo entendemos, es lo dado inmediatamente en cuanto tal, separable sólo abstractamente; objetivo es el complejo de lo dado inmediatamente, constituido por las condiciones trascendentales. De modo que en el ámbito de la psicología trascendental, tal como la hemos definido anteriormente, también puede hablarse de objetividad, pues en ella hallan su aplicación los fac-

[12] Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 117.

tores trascendentales. Con la reducción de la objetividad a la subjetividad desaparece la paradoja afirmada por Kant. Por lo demás, en Kant el Yo pienso no es en modo alguno sujeto y objeto del *mismo* juicio, pues por sujeto se entiende solamente la unidad lógica, mientras que por objeto se entiende el yo empírico en su integridad. No obstante, para obtener el concepto de yo empírico fundado trascendentalmente hemos tenido que abandonar la distinción entre ambos, que Kant presupone dogmáticamente. Pero a cambio nos hemos librado de la distinción ontológica de subjetivo y objetivo.

La afirmación que, a modo de síntesis, abre la «Reflexión sobre la doctrina pura del alma» (véase K. d. r. V., p. 752) queda rotundamente refutada por la reflexión que hemos llevado a cabo. Por otra parte, la reflexión que sigue a dicha afirmación inicial, centrada fundamentalmente en la inmanencia, corrige muchos de los errores en los que incurre la doctrina de los paralogismos.

Así concluimos el examen de la doctrina kantiana de los paralogismos psicológicos. De él se desprende claramente, en primer lugar, que la crítica kantiana de la psicología racional no deja espacio alguno para el concepto de inconsciente en el ámbito del conocimiento trascendental. De acuerdo con la doctrina kantiana de los paralogismos, el concepto de inconsciente sería o bien un residuo de la metafísica dogmática, al igual que el concepto trascendental de alma, y en cuanto tal sometido a una crítica radical; un resultado con el que nosotros, en virtud de nuestra consideración de la problemática inmanente de las doctrinas del inconsciente, estamos completamente de acuerdo. O bien un concepto «meramente empírico» sin mayor relevancia científica, consecuencia que nosotros no podemos aceptar. Por lo demás, la posibilidad de que este conocimiento, que supuestamente es meramente empírico, tenga una gran relevancia científica se deriva de la antropología de Kant, a la que todavía no se ha prestado la atención que merece y en la que también se hacen afirmaciones muy acertadas sobre el inconsciente y sobre cosas que tendremos que determinar como pertenecientes a la clase de las cosas anímicas. Nuestra reflexión sobre la doctrina kantiana de los paralogismos, sin embargo, nos ha mostrado que es perfectamente posible una doctrina trascendental del alma, y con ella una determinación del concepto de inconsciente válida para toda experiencia futura. Pero después de las investigaciones que hemos realizado, habría que ofre-

cer una fundamentación del concepto de inconsciente, pues el concepto dogmático de inconsciente se nos ha deshecho por todas partes; el concepto de inconsciente no es algo dado inmediatamente, no es un hecho dotado de una evidencia previa a toda determinación científica, y sin embargo nos vemos obligados a incluir en él ciertos hechos de nuestra conciencia, aunque hasta el momento este concepto no haya sido clarificado suficientemente. El lugar adecuado para la formulación del concepto de inconsciente sería, pues, una doctrina trascendental del alma. Pero nosotros nos hemos aproximado a la idea de esta doctrina del alma a través de nuestra discusión de la doctrina kantiana de los paralogismos psicológicos. Por un lado, hemos reconocido una parte de las determinaciones ofrecidas por la doctrina de los paralogismos como determinaciones de la psicología trascendental. Por otro, hemos visto la necesidad de corregir, y en ocasiones de completar, el análisis kantiano de la «psicología racional». En cualquier caso, la idea de una doctrina racional del alma ha cristalizado ante nosotros con mayor claridad y consideramos que, para clarificar el concepto de inconsciente, no sólo hemos de formular más exactamente la definición de la doctrina trascendental del alma que hemos ido construyendo a lo largo de nuestra reflexión sobre la doctrina kantiana de los paralogismos, sino que también hemos de dar cuenta de aquellos elementos de esta doctrina que resultan imprescindibles para establecer de forma incuestionable el concepto de inconsciente.

Así pues, lo primero que hemos de hacer es lo siguiente: mostrar las leyes trascendentales que son válidas para las vivencias en tanto que éstas no obedecen a las leyes objetivamente válidas para las cosas espaciales, sino a las leyes objetivamente válidas para las cosas psíquicas. Aquí, nuestro primer problema será demostrar que *hay* tales leyes, algo que en el curso de nuestra reflexión todavía no hemos probado y que, conforme a la doctrina kantiana de los paralogismos, es ciertamente indemostrable. Pues de acuerdo con la distinción trascendental de «sensibilidad» y «entendimiento» –entendiendo estos términos tal como se entienden en la «Sistemática trascendental» de Cornelius–, no hay duda de que esas formaciones conceptuales objetivamente válidas son, al igual que los conceptos de las cosas espaciales permanentes, funciones del *entendimiento* y en tanto que tales, si hemos de decirlo con el término empleado por Kant, objetos de una doctrina «racional» del alma, la mis-

ma que Kant somete a crítica. Así pues, hemos de mostrar que nuestras vivencias obedecen a leyes objetivamente válidas e independientes de las determinaciones conceptuales del «espacio objetivo»; leyes que nosotros queremos denominar leyes *psíquicas* en sentido estricto. La demostración de la existencia de estas leyes psíquicas es la primera tarea de la psicología trascendental.

De la discusión de la doctrina de los paralogismos ha resultado, como material para la doctrina trascendental del alma, lo siguiente: la permanencia del yo en base a su constitución a través de las condiciones trascendentales; su unidad empírica fundada trascendentalmente; su identidad numérica y su idealidad –todas estas determinaciones entendidas empíricamente, esto es, en el ámbito de la experiencia posible, y referidas a la conciencia personal empírica en tanto que complexión de mis vivencias; referidas, por ende, al «yo fenoménico» en el sentido de la «Sistemática trascendental» de Cornelius–. Estas determinaciones del yo fenoménico, sin embargo, constituyen el concepto de yo que nosotros, enlazando con la terminología de Cornelius, llamamos el concepto de yo *empírico*. Así pues, el problema de la doctrina trascendental del alma también puede denominarse el problema de la determinación trascendental del yo empírico, un problema que no se reduce a la elaboración de los conceptos señalados, del mismo modo que la constitución trascendental de la realidad espacial tampoco se reduciría a mostrar su sustancialidad, etc. Lejos de esto, queda la tarea de aplicar *in extenso* a las cosas psíquicas, junto con otras determinaciones, los principios *dinámicos* esclarecidos críticamente, y sobre todo precisar el concepto de yo empírico en su relación con el problema de la realidad espacial.

La construcción de una doctrina racional del alma ha sido emprendida recientemente por las escuelas *fenomenológicas,* a menudo apoyándose en Leibniz. Nosotros creemos necesario distinguir tajantemente nuestro planteamiento del suyo. Nos distinguimos de ellas, para nombrar sólo las principales diferencias, en lo siguiente: primero, nosotros nos ocupamos siempre de la conciencia empírica, nunca de una supuesta conciencia «pura»; partimos siempre de lo dado inmediatamente, que es para nosotros el último fundamento de derecho del conocimiento, y nos elevamos al aparato trascendental por *abstracción* de la complexión efectiva de las vivencias, que sigue siendo el

presupuesto necesario de todas nuestras formaciones conceptuales y sin la que nuestras determinaciones trascendentales carecerían de sentido; conocemos las condiciones a priori separando los elementos sin los que es imposible pensar un complejo de conciencia, pero sin olvidar jamás que las condiciones trascendentales están referidas necesariamente a la conciencia personal real. En este punto volvemos a recordar nuestros argumentos contra el concepto de una «conciencia en general».

Segundo: nuestro método es trascendental, no ontológico; nos ocupamos de los elementos constitutivos de la conciencia, no de modos del ser independientes de la conciencia y de su determinación especulativa. Después de nuestro análisis del concepto de intuición, no podemos aceptar un método de la «visión» dirigido a realidades o a unidades de pensamiento trascendentes y cuya fundamentación sea independiente del análisis de las características, ni que a través de dicha «visión» hayan de dársenos determinadas «esencialidades» de la conciencia, como el inconsciente en el caso de Geiger.

Finalmente: como partimos de la unidad trascendental de la apercepción y entendemos la experiencia a partir de las condiciones de esta apercepción; como al mismo tiempo, e inversamente, establecemos estas condiciones mediante un análisis de la experiencia, nuestro procedimiento es esencialmente *sistemático* y *abstracto*, no se dirige a determinaciones singulares «concretas», que la fenomenología «material» considera a priori en virtud de su constitución, supuestamente independiente de la conciencia. De acuerdo con la intención de la sistemática que aquí emprendemos, para nosotros lo concreto es meramente el material de las determinaciones abstractas hacia las que avanzamos; rechazamos toda dignidad metafísica de la intuición singular material y exigimos su legitimación en el sistema trascendental. No pretendemos, por ejemplo, desarrollar un sistema de la doctrina trascendental del alma, ni siquiera ofrecer un esbozo de su arquitectónica. Tan sólo afirmamos que los elementos que aportamos se constituyen sobre la base de una sistemática trascendental y tienen validez en ella.

De este modo evitamos toda polémica con la fenomenología. Creemos que estamos a salvo de cualquier malentendido y, al mismo tiempo, que hemos vuelto a señalar claramente nuestro punto de partida epistemológico.

II. Elementos de la doctrina trascendental del alma

Éste es nuestro problema inicial: mostrar que, de acuerdo con su carácter inmanente, es decir, independientemente de las cosas espaciales, nuestras vivencias se ajustan a formaciones conceptuales constituidas por factores trascendentales, y por lo tanto objetivamente válidas; además, hemos de investigar el mecanismo de formación de estos conceptos, después examinar el «mundo de objetos de la inmanencia de la conciencia» así constituido, y finalmente indagar las leyes que rigen las relaciones entre esos objetos en tanto que «principios dinámicos», analizando al mismo tiempo su relación con las cosas espaciales y desarrollando el problema de la causalidad, que es fundamental para el establecimiento y la clarificación del concepto de inconsciente. Nuestra investigación es trascendental porque, para llegar a estos resultados, se limita a aplicar los factores trascendentales a la posibilidad del darse empírico (véase el «Principio supremo de todos los juicios sintéticos» de la *Crítica de la razón*). Si aplicamos estas condiciones a la experiencia posible, obtenemos juicios sintéticos a priori. Aquí se ha de tener presente que la aprioridad de estos juicios difiere de la kantiana, pues Kant no toma en consideración la experiencia en la fundamentación de la validez de los juicios a priori (para él, la experiencia no puede proporcionarnos juicios universalmente válidos), mientras que nuestros juicios sintéticos a priori, en tanto que juicios de existencia, se fundan siempre en la experiencia, y podemos llegar a nuevos enunciados objetivamente válidos reuniendo en la definición de un objeto las características obtenidas empíricamente, una definición que luego vale para todos aquellos objetos que presentan las características reunidas en tal definición. De este modo el concepto de doctrina racional del alma, cuando es entendido como la totalidad de los juicios sintéticos a priori junto con el orden de estos juicios, experimenta frente a Kant una segunda corrección o ampliación. De ella no sólo forman parte las condiciones trascendentales y las determinaciones conceptuales de lo dado, a las que aquéllas dotan de validez universal, sino también las nociones constitutivas, hasta ahora consideradas «psicológico-materiales», siempre que las características que las definen se obtengan de forma perfectamente empírica y se conserven las determinaciones deícticas. Esto tiene importantes consecuencias teórico-científicas. Como los fundamentos

racionales, es decir, trascendentales, de la psicología son en sí mismos determinaciones psicológicas, las últimas a las que tenemos acceso, es totalmente imposible separar la teoría trascendental de la psicología desde el punto de vista *«teórico-objetivo»*. Pero esta separación tampoco puede realizarse a partir de los *«modos de formar conceptos»*, pues la aplicación de los conceptos de experiencia a la multiplicidad de lo dado da lugar a juicios sintéticos a priori, exactamente igual que la aplicación de los factores trascendentales a la posibilidad de la experiencia pura y simplemente. El intento de establecer una separación esencialmente metodológica entre la psicología y las ciencias naturales, que formulan juicios a priori en el curso de la investigación empírica, como por ejemplo la química, queda así absolutamente invalidado. La diferencia de la psicología respecto de otras ciencias estriba simplemente en su objeto: la inmanencia del complejo de la conciencia en cuanto tal; su diferencia respecto de la teoría del conocimiento desaparece en el instante en que ésta se reconoce como la forma adecuada de juicios empíricos a priori en psicología.

La determinación del objeto de la psicología «racional» o, mejor dicho, la demostración de que es incorrecto distinguir entre psicología racional y psicología empírica, tiene importantes consecuencias para el problema del que hemos partido. Pues el concepto de yo del que hasta ahora nos hemos ocupado, y que contraponemos al concepto kantiano de sujeto trascendental, ha sido, como hemos dicho, el concepto de yo *fenoménico,* que ciertamente se ha entendido como complejo de la conciencia dado inmediatamente y también se ha determinado más ampliamente que en la doctrina de los paralogismos, pero este concepto aún no contiene positivamente en sí mismo la aplicación de conceptos de experiencia: esto podría hacer pensar que el objeto de la psicología empírica es el yo empírico, mientras que el de la psicología racional es el yo fenoménico. Las reflexiones que hemos realizado muestran que esta idea es errónea. Todas las determinaciones del yo fenoménico son ya determinaciones de la inmanencia del complejo de la conciencia, a la que precisamente las hemos reducido, y de este modo proposiciones psicológicas. Y la aplicación de determinaciones de la segunda categoría a este complejo es, en la medida en que conduce a conocimientos universalmente válidos, igual de «racional» que el análisis del yo fenoménico. A esta misma conclusión nos lleva otra investigación lógico-trascendental, que también

hemos de realizar para fundamentar la constitución de las formas objetivamente válidas del complejo de la inmanencia. Pues las condiciones trascendentales que constituyen el yo fenoménico –es decir, los factores por los que los datos inmediatos de una conciencia personal son datos inmediatos precisamente de esta conciencia y de ninguna otra– son las mismas que determinan la ordenación de este complejo en formaciones conceptuales objetivamente válidas. Entre la constitución trascendental del yo empírico y la del yo fenoménico no existe diferencia alguna. La distinción entre las partes y el todo, el recuerdo, el conocimiento de la identidad y el reconocimiento de contenidos semejantes son condiciones sin las que el yo fenoménico no puede ser pensado; sin ellas ni siquiera sería posible reconocer esta vivencia como una vivencia perteneciente a este complejo de la conciencia. Pero los conceptos de la segunda categoría, a los que debemos la validez objetiva del orden de lo dado, no tienen como fundamento sino esas mismas condiciones. Los conceptos generales, en los que englobamos características, son abreviaciones de conocimientos de la semejanza; el mecanismo de expectativa, de cuya ley resulta el concepto de cosa, se basa en que el contenido anterior, cuya semejanza con el actual reconozco, es recordado como parte de un complejo, con cuyas otras partes es puesta en relación mi vivencia actual, etc. Todos estos momentos, sin embargo, se han mostrado como momentos del complejo de lo dado inmediatamente. Así pues, desde el punto de vista trascendental tampoco existe ningún abismo entre las determinaciones de lo fenoménico y las del conocimiento de objetos; ambas determinaciones no designan sino estadios del proceso cognoscitivo, separados sólo abstractamente y con fines metodológicos; en este sentido cabe recordar que, genéticamente, las determinaciones de lo fenoménico tampoco son lo primero, sino que están siempre precedidas por los conceptos de cosas. Pero la distinción entre el yo fenoménico y el yo empírico, con la que nos hemos encontrado, no equivale en modo alguno a la distinción entre una esfera de lo a priori y una esfera de lo que supuestamente es meramente empírico, sino precisamente a la distinción entre la aplicación de conceptos de la primera y de la segunda categoría a lo dado inmediatamente; una separación meramente metodológica, pues, a la que sólo se puede llegar por abstracción del complejo efectivo de la conciencia y que no es en modo alguno superior desde el punto de vis-

ta teórico-objetivo. Con el yo fenoménico nos son dadas todas las condiciones para el conocimiento del empírico. Así, si nuestra determinación de lo trascendental como fundamento constitutivo de la experiencia, pero referido necesariamente a ella, nos ha llevado a rechazar la separación de psicología trascendental y psicología empírica, pues los juicios sintéticos de la última tienen la misma validez que las determinaciones de la primera –en lo que se refiere a la validez, todos los juicios sintéticos a priori están *ex definitione* en el mismo nivel–, ahora hemos de rechazar la existencia de una diferencia cualitativa entre ambas ciencias, pues sus objetos, el yo fenoménico, esto es, el complejo constituido trascendentalmente en cuanto tal, y el yo empírico, del que se ocupa la psicología, son estructuralmente idénticos y reducibles metodológicamente. En el fondo, estas dos ideas se basan en lo mismo: la reducción de todo conocimiento válido al complejo de la conciencia personal, que se presenta al análisis, por dondequiera que éste comience, como complejo trascendental; ya se trate de juicios universales o de predicados particulares, ya de formaciones conceptuales de la primera o de la segunda categoría. En otras palabras: la reducción de todos los juicios universalmente válidos a las mismas formas del complejo de la conciencia impide distinguir entre juicios de estructura «trascendental» y juicios de estructura «empírica». Las condiciones trascendentales, tal como nosotros las hemos determinado, necesitan tanto de la experiencia –es decir, del hecho de que se nos dé algo en general– como la experiencia, entendida como un todo, necesita de las condiciones trascendentales. Puesto que el título del objeto de la psicología trascendental y de la psicología empírica es el mismo: «inmanencia del complejo de la conciencia», es inadmisible establecer una separación de principio entre ellas. Obviamente, con esto no pretendemos introducir una confusión de ámbitos de investigación psicológica, de modo que determinaciones de distinto grado de abstracción se mezclen las unas con las otras. La diferenciación de ámbitos de acuerdo con su nivel de abstracción conserva exactamente el mismo derecho que la diferencia existente, por ejemplo, entre la física teórica y el análisis físico de determinados fenómenos mecánicos, que también conduce a juicios a priori. En relación con las definiciones aquí establecidas nadie se atrevería a hablar de distintas formas de validez. Nuestra reflexión pretendía fundamentalmente poner a salvo el análisis psicológico, en la medi-

da en que se mantiene libre de supuestos naturalistas, de la sospecha de que sus resultados no son válidos para siempre. Pues esto es precisamente lo que se tiene en mente cuando se objeta que su valor es «meramente empírico»; no, por ejemplo, el método del establecimiento de las leyes psicológicas. Por otra parte, en el análisis psicológico también se integran los conocimientos relativos a las leyes ideales más universales. Esto no equivale en absoluto a poner en tela de juicio la especificidad de los análisis que se ocupan de los factores trascendentales, sólo que la validez de la aplicación de esos conocimientos al flujo de la conciencia es menor. La supremacía de los factores trascendentales sobre los conocimientos psicológicos particulares se expresa únicamente en la posibilidad de reducirlos a estos últimos. Nuestra investigación se ocupa fundamentalmente, tal como corresponde a su intención, de las determinaciones universales del complejo de la inmanencia; de conocimientos psicológicos particulares solamente cuando ha de demostrar la aplicación de nuestros conceptos de experiencia a lo psíquico.

Las consideraciones que hemos hecho no obedecen tanto a una intención teórico-científica cuanto a razones de contenido: por una parte, porque constituyen una justificación de nuestro modo de proceder, dirigido a la obtención de determinaciones de validez universal, pero también porque nuestras reflexiones solucionan definitivamente el problema de si es correcto aplicar conceptos de la segunda categoría al complejo de la conciencia, que se nos da como algo siempre cambiante y no sustancial, un problema que en nuestra crítica de Kant, que partía del yo fenoménico, aún no había encontrado solución. El problema, el problema inicial de la doctrina «racional» del alma, ya no existe para nosotros. Puesto que, tal como hemos señalado, todas las determinaciones de las que se ocupa la psicología trascendental son reducibles a lo fenoménico, y por lo tanto no introducen trascendencias en el análisis, su aplicabilidad está asegurada. La crítica kantiana de la sustancialidad en cuanto indestructibilidad, que nosotros hemos aceptado, no queda afectada por ella: la simple consideración de que también las cosas espaciales son destructibles y de que la idea de la destrucción del mundo material no conoce límite positivo alguno –sólo la idea de una completa desaparición del mundo material en cuanto tal conduce a contradicciones, pues el concepto de este mundo está fundado trascendentalmente y no puede presuponerse como trascen-

dente–, basta esta simple consideración para mostrar que, con la aplicación de conceptos de la segunda categoría, sobre la sustancialidad no se dice más que lo que en el Sistema de los principios habría que probar para la constitución del objeto psíquico. El argumento vitalista según el cual, de subsumir la «corriente» de la conciencia en conceptos de cosas relativamente estáticos, se haría violencia a su movimiento y a su continuidad, pierde toda su fuerza en cuanto se indica que la supuesta violencia está exigida por ese mismo movimiento, y no sólo porque es ella la que hace posible su orden, lo cual es absolutamente obvio, sino también porque, de no someterse a tales conceptos, sería imposible pensarlo como unidad en movimiento, pues sin las condiciones resultantes de nuestra supuesta «rigidez» ni siquiera sería posible reconocer una vivencia, en el curso de la conciencia, como objeto idéntico del recuerdo, lo que haría totalmente imposible el conocimiento de relaciones temporales, y con él el conocimiento del «movimiento» del curso de la conciencia. Por otra parte, las teorías vitalistas tampoco pueden sustraerse a la irresistible tendencia a la cosificación inherente al pensamiento; solamente que en lugar de las formas de relación resultantes del complejo de la conciencia, se sirven de conceptos auxiliares distintos, extraños –con una intención metafísica–. Mientras que en relación con el yo fenoménico no se ha hablado de sustancialidad inmutable porque todas las determinaciones conceptuales de la sustancialidad presuponen la aplicación de conceptos de la segunda categoría, que ha sido excluida para el yo fenoménico, en el caso del yo empírico nos hallamos ante conceptos de la segunda categoría. Pero como estos conceptos están sometidos constantemente a la corrección de la experiencia, con ellos no se afirma ninguna inmutabilidad, sino que ellos mismos cambian con arreglo a las nuevas determinaciones de las leyes individuales, que se han de establecer sobre la base de la experiencia. Inmutable es solamente lo dado inmediatamente en cuanto tal, puesto que todavía no presenta ningún tipo de determinación objetiva –la presuposición que precisamente hemos de excluir–; pero de cambio sólo puede hablarse cuando, cumpliéndose cierta condición C, un objeto definido por la ley individual L no presenta el fenómeno esperado F, cuya ocurrencia estaría exigida por la ley individual. Lo dado inmediatamente está determinado definitivamente en cuanto tal, y en relación con ello no puede hablarse de cambio. Siempre que se ve un cambio en ello, ya se ha producido

una cosificación. Si de algo pudiese predicarse la sustancialidad entendida como inmutabilidad, sería, sin duda, de lo dado inmediatamente: sólo que, ante el continuo fluir de las vivencias, esto sería totalmente contrario a la forma habitual de expresarse, y además carecería de sentido hablar de indestructibilidad, que por principio sólo puede referirse al ser cósico. Lo dado inmediatamente está ligado al lapso de tiempo vivido como presente; si bien no es «destructible», su duración no es independiente de la percepción, pues contra toda teoría del acto, es idéntico a su percepción. Ciertamente, lo cósico es permanente en el ámbito de validez de las leyes individuales que lo determinan, pero no es indestructible; si las expectativas encerradas en la ley no se cumplen, la conciencia que conoce se ve en la necesidad de encontrar una ley superior que explique el incumplimiento de la expectativa; en otras palabras: se ve obligada a señalar la causa del cambio. Por otra parte, el yo no es sólo la suma de sus vivencias, sino al mismo tiempo la unidad misma de sus vivencias. En tanto que suprema unidad cósica de las distintas leyes del complejo de la inmanencia –en correspondencia con el concepto de «mundo material»–, el yo es permanente, pero su existencia está ligada al darse de las apariencias requeridas por la ley individual «yo empírico». Ahora bien, el yo empírico es la ley individual que exige que los fenómenos abarcados en ella sean constantes y regulares. El que esta exigencia se cumpla o no, depende únicamente de la ocurrencia o no de fenómenos comprendidos en esa ley. De acuerdo con esto, no puede hablarse en modo alguno de una «indestructibilidad» del yo empírico. Pero como los factores que constituyen el yo empírico constituyen al mismo tiempo todo conocimiento y es imposible pensar un ser independiente de ellos, tampoco cabe hacer ninguna afirmación positiva sobre la destructibilidad del yo. De este modo queda en pie el resultado al que llega Kant: la imposibilidad de demostrar y de refutar la inmortalidad. Frente a la investigación de Kant, sin embargo, esta cuestión sólo puede examinarse mediante la aplicación de los conceptos de la segunda categoría. Pues el concepto de yo por cuya mortalidad o inmortalidad hemos de preguntarnos aquí, se constituye a partir de tales formaciones conceptuales. Sobre el problema metafísico del significado de los factores trascendentales *independientemente* del darse real de vivencias, o dicho de otra forma: independientemente del yo empírico, no tenemos aquí nada que decir.

riencias, es decir, a cuya ley están sometidos. Que los datos sensibles, que son hechos de conciencia y que en cuanto tales están sometidos a las leyes universales de la conciencia, se presenten como apariencias de cosas espaciales, no significa en absoluto que no pertenezcan al complejo de la conciencia, lo único que significa es que pertenecen a una clase de formación conceptual a la que no pertenecen otros datos inmediatos. En tanto que apariencias, los datos sensibles forman parte de aquellas cosas que nosotros incluimos en el *espacio objetivo;* pero el espacio objetivo, a diferencia del campo fenoménico, nunca nos es dado inmediatamente, sino sólo mediatamente, pues sólo accedemos a la tercera dimensión a través de otras relaciones, dependientes de la magnitud y del movimiento del objeto. Al espacio objetivo pertenecen todas las cosas materiales. La constitución del espacio objetivo comprende solamente las impresiones ópticas y hápticas, de las que es el correlato objetivo más general. Pero está limitado a ellas, y en este sentido es un modo particular de formar conceptos de cosas que no abarca completamente los datos sensibles, pues además de su localización en el campo fenoménico y de sus relaciones de magnitud y movimiento, estos datos también forman parte de otros complejos. En general, una vivencia puede pertenecer perfectamente a distintos complejos de vivencias, ser fenómeno de distintas cosas. El carácter no espacial y la inmaterialidad de las cosas anímicas no se debe tanto al carácter no espacial de las vivencias parciales cuanto al *nexo de expectativa,* que está objetivado como cosa. Las cosas de las que nosotros nos ocupamos –a las que, tras una discusión crítica más detallada del concepto de alma, cabe llamar *cosas anímicas– nunca* forman parte del espacio objetivo, aun cuando en su formación participan datos ópticos y hápticos. Los nexos de expectativa que ellas comprenden no se refieren nunca a relaciones entre cosas espaciales, sino a relaciones entre vivencias. Por lo demás, si entre estas cosas anímicas se establecen relaciones conforme a leyes, tales relaciones sólo son psíquicas si las cosas relacionadas *no* pertenecen al espacio objetivo, es decir, si no se han formado a partir de las relaciones de magnitud y de movimiento entre los fenómenos. La diferencia entre nuestras vivencias y los objetos espaciales nos es conocida *inmediatamente* en tanto que diferencia entre lo dado inmediatamente y lo dado mediatamente. Es posible que de cualesquiera hechos «psíquicos» se sigan regularmente modificaciones del mundo espacial objetivo, es decir, acciones que comporten regularmente modi-

ficaciones del mundo espacial objetivo. Esto se explica por la *unidad* de la conciencia personal, que no se divide en un estrato de dirección «inmanente» y otro de dirección «trascendente», sino que constituye hechos «psíquicos» y «materiales» a partir de las mismas condiciones trascendentales y comprende en sí misma todas las vivencias en tanto que vivencias de esta misma conciencia personal; de tal forma que hechos «psíquicos inmanentes», tales como «actos instintivos o acciones conforme a valores», pueden afectar perfectamente al mundo exterior constituido por el mismo yo trascendental y modificar cosas materiales. Esta posibilidad pone de manifiesto la unidad originaria de lo psíquico y de lo espacial, que tiene su base en la unidad sintética de la apercepción: sin esta unidad, entre nuestra existencia psíquica y la existencia de las cosas espaciales se abriría el mismo abismo que entre la vida de nuestra conciencia y una posible vida después de la muerte. Pero las modificaciones del mundo espacial objetivo basadas en esta unidad, en la medida en que hemos de entenderlas como modificaciones efectivas de la objetividad espacial, no son solamente modificaciones de nuestras «cosas psíquicas», sino también del mundo espacial objetivo y, en tanto que tales, no pertenecen a la conciencia, sino que son independientes de ella, es decir, de la vivencia actual de la conciencia, exactamente en el sentido señalado. Pero, evidentemente, su objetivación sólo se produce conforme a las leyes de la conciencia. Cuando las modificaciones de la localización espacial de vivencias son simples hechos fenoménicos y no pertenecen al espacio objetivo en virtud de las condiciones trascendentales del complejo de las vivencias, sino que contradicen la ley trascendental del espacio objetivo sin que esta contradicción pueda resolverse en una ley superior del mundo material, la ciencia habla con razón de *alucinaciones,* que por lo tanto no tienen por qué ser algo *psicológicamente* azaroso o incomprensible. En resumen: las vivencias que pertenecen a las cosas que denominamos «psíquicas» pueden ser vivencias localizables espacialmente, esto es, con ellas pueden estar dadas inmediatamente (espacio subjetivo) determinaciones espaciales (fenoménicas). Pero el complejo de estas vivencias, por cuanto ha de entenderse como un complejo psíquico, nunca es localizable espacialmente: a diferencia de las cosas espaciales, nunca pertenece al espacio objetivo con independencia de la percepción actual. De este modo, la definición de lo psíquico frente a lo físico puede establecerse negativamente diciendo, lo que desde el punto de vista natu-

ralista es una tautología, que psíquicos son todos aquellos órdenes de cosas que no pertenecen al espacio objetivo; una definición cuya aparente trivialidad nos permite avanzar de manera evidente en el conocimiento si añadimos que, inversamente, todo lo físico tiene su fundamento en el ser psíquico. En tanto que la diferencia entre ambos estriba en el *material,* en lo dado inmediatamente –pues *sólo* las impresiones ópticas y hápticas están referidas a cosas espaciales–, la diferencia es una diferencia de formaciones conceptuales, pero no en el sentido de que las condiciones trascendentales de la conexión para el mundo espacial no sean las mismas que para el psíquico. No hay, pues, ningún motivo para oponerse a la «cosificación» de los conceptos psicológicos apelando a la referencia espacial de los conceptos de cosas, que también son válidos para lo psíquico, siempre que se distinga claramente su modo de cosidad del de las cosas materiales.

De esta forma hemos delimitado definitivamente lo psíquico de lo físico, y al mismo tiempo hemos asegurado la independencia del ser psíquico respecto del físico, pues todas las formaciones conceptuales de la objetividad espacial tienen su fundamento en el ser psíquico, esto es, en el complejo de lo dado. Pero esta independencia no ha de entenderse, como también se desprende de nuestro último análisis, como si cada fenómeno psíquico en particular fuese independiente de cada cosa espacial objetiva. Las cosas espaciales sólo se nos dan a través de nuestras sensaciones o, más bien, están formadas por ellas, y por lo tanto también se constituyen en la conciencia; nuestra distinción entre ser espacial y ser psíquico no pretende declarar que estos dos «mundos» son independientes el uno del otro, sino presentarlos como dos modos distintos de formar conceptos, poner de manifiesto que el físico se funda en el psíquico y eliminar la apariencia de toda trascendencia espacial. Una vez eliminada esa apariencia, la suposición de la existencia de algún tipo de relación necesaria entre «cuerpo» y «alma» ya no es en modo alguno materialista, no tiene por qué llevar a identificar erróneamente sensaciones con cambios físicos. Lo dado inmediatamente sigue siendo para ella lo dado inmediatamente, y por ende algo psíquico, y el fundamento cognoscitivo de todos los juicios en última instancia; también, por lo tanto, de los juicios sobre cosas espaciales. Pero como, a su vez, las cosas espaciales no son sino nexos de sensaciones conforme a leyes, y por lo tanto no son en absoluto trascendentes al mundo de la conciencia (aunque esto no significa que existan solamente «en la cabeza»), no hay ninguna

razón por la que *estos* nexos conforme a leyes no puedan volver a ser relacionados con aquellos nexos conforme a leyes que nuestro mecanismo de formación de conceptos no determina como nexos espaciales objetivos: las «cosas anímicas». Evidentemente, esta relación sólo puede legitimarse en las sensaciones y en la complexión de las sensaciones. Pero tras la eliminación de la trascendencia de lo espacial, esta relación es perfectamente posible; y lo es en tanto que establecemos una ley según la cual, cada vez que la cosa espacial objetiva cambie –es decir, cada vez que tengamos nuevos fenómenos de ella en lugar de los fenómenos esperados–, no sólo se produce una sensación distinta de la esperada, sino que con ella cambia también el complejo anímico objetivo al que pertenece la sensación, esto es, nuestro «estado de ánimo»; un cambio que, si también se mantiene constante, podemos volver a expresar en forma de ley. Nuestra «vida interior» puede depender perfectamente del mundo exterior, siempre que este mundo exterior no se entienda ontológicamente en términos de trascendencia, sino como un modo determinado de formar conceptos que comprende en sí mismo la complexión de nuestras vivencias. Dicho paradójicamente: puesto que el mismo espacio objetivo está constituido «psíquicamente», nuestro mundo psíquico puede depender del mundo en el espacio objetivo. Esta paradoja desaparece en cuanto libramos al concepto de lo psíquico del equívoco que todavía arrastra en nuestra definición: cuando hablamos de la constitución psíquica del espacio, entendemos lo «psíquico» en el sentido más amplio del término, a saber, como la totalidad de nuestras vivencias y de sus nexos conforme a leyes. Por el contrario, denominamos «nuestro mundo psíquico» únicamente a aquellos nexos conforme a leyes que no determinamos como nexos espaciales objetivos. Hecha esta corrección, nuestra definición recupera toda su validez. Con ella queda puesta la base de una teoría idealista trascendental de la dependencia de lo anímico respecto de lo somático que ni necesita presuponer una trascendencia espacial, ni confunde en ningún momento la sensación con la cosa; una teoría que, por lo tanto, se integra sin dificultad en el sistema del idealismo trascendental. Aunque no podemos exponerla en el marco de este trabajo, volveremos a encontrarnos con ella en la discusión de la causalidad del inconsciente. Para desarrollarla en relación con los problemas de la sustancialidad y de la inmaterialidad era necesario conocer el mecanismo de formación de conceptos de la segunda categoría. Por eso hemos tenido que dejar a un lado la investigación kantiana.

Después de haber determinado de forma general el concepto de yo empírico, nos queda exponer brevemente la forma de aplicar conceptos de experiencia al complejo mismo de la inmanencia. Decisivo para esta aplicación es siempre y ante todo el hecho de la *unidad* de nuestra conciencia, esto es, el hecho de que, frente al resultado al que llega la crítica humeana del concepto de yo, éste no es un haz de diferentes *perceptions,* sino su complejo. En la medida en que cada una de nuestras vivencias se nos da como una vivencia perteneciente a este complejo, con cada una de ellas se nos da ya algo distinto de la simple vivencia: justamente su pertenencia al todo. He aquí la primera razón para la formación de conceptos estables, sustraídos al fluir de la conciencia. A esta conciencia absolutamente general de la unidad empírica del yo solemos darle el nombre de *sentimiento* de unidad (Cornelius), de pertenencia de cada una de las vivencias al curso de la conciencia. El hecho de la pertenencia a la misma conciencia personal nos es dado con cada vivencia como una *cualidad de forma* inherente a ella. El hecho de la cualidad de forma se convierte para nosotros en el ámbito del *recuerdo* –aquí nos remitimos enteramente a las explicaciones de Cornelius en su «Einleitung in die Philosophie»–, en la base fundamental para el conocimiento de los elementos estables de la personalidad. En este punto bastará con aludir al análisis del paso melódico do-la realizado por Cornelius en su «Einleitung», del que se desprende que, aun cuando el do no se recuerda «claramente» en cuanto tal, la nota que le sigue «no suena igual» que después de fa o re. Así pues, cuando encontramos que la vivencia actual la está influida por la vivencia do, en ese momento no recordada (una forma coloquial de hablar; para ser rigurosos, deberíamos decir: la vivencia nos es dada bajo especie de una relación de forma con otra vivencia, que sólo reconocemos como vivencia do en virtud de su integración en complejos *objetivos*), cuando esto sucede hablamos de un «recuerdo inadvertido» de do, aunque aquí ya no usamos el concepto de recuerdo en su significación originaria, meramente fenoménica, sino como un concepto de experiencia; «recuerdo», sea advertido o inadvertido, significa ahora la regla para todas aquellas vivencias a través de las que se nos da otra vivencia de modo mediato o que, integradas en nexos conforme a leyes, nos dan otra mediatamente: de la misma manera que cuando digo que recuerdo un poema tampoco señalo una vivencia de recuerdo actual, sino la ley según la cual podría recordar en todo momento cualquiera de las partes de ese poema. El recuerdo en cuanto tal, en el sen-

Pero el mecanismo del recuerdo inadvertido que hemos descrito no sólo es válido para el recuerdo de todas las vivencias singulares, sino también para el conjunto de sus relaciones; «las repercusiones de complejos vividos» son también «factores estables de nuestra personalidad»[17]. Este hecho es lo que nos autoriza a hablar de *disposiciones* psíquicas. Con la existencia de tales disposiciones no afirmamos sino que hay recuerdos inadvertidos de complejos, es decir, que subsumimos en un concepto una complexión de vivencias sin que ésta sea recordada claramente, y si se cumplen las condiciones exigidas por este concepto, al recordar uno de los elementos de esta complexión recordamos también la totalidad, un hecho que es de suma importancia para la aplicación de nuestros conceptos a la investigación psicológica. A este respecto hemos de hacer la siguiente observación: la única fuente de legitimidad de todos estos conceptos, es decir, la posibilidad de determinar la verdad o la falsedad de los juicios de existencia que hemos hecho sobre ellos, es la *efectuación* del *recuerdo*. Pues el recuerdo es el único medio de que disponemos para hacernos con lo dado inmediatamente cuando ya no nos está dado inmediatamente; lo dado inmediatamente es, en cuanto tal, absolutamente único e irrepetible. Mas para saber si nuestros nexos de expectativa son realmente válidos, hemos de poder efectuar los recuerdos contenidos en nuestros nexos de expectativa: los nexos de los que aquí hablamos son nexos de recuerdos. Subsumir los recuerdos en conceptos de experiencia, aun cuando esos recuerdos sólo nos estén dados de forma «rudimentaria», es acorde con las leyes trascendentales que estructuran nuestro pensamiento; pero sólo podemos decidir sobre la verdad o la falsedad de los juicios sobre esos objetos si cumplimos las condiciones exigidas por la ley, es decir, si *recordamos* efectivamente los hechos o los nexos en cuestión. Estas «cosas anímicas» son ciertamente independientes de nuestra percepción, pues son leyes para nuestros recuerdos y conservan su validez aunque las respectivas vivencias de recuerdo no nos estén dadas inmediatamente. Pero su independencia de las vivencias no hay que interpretarla en el sentido de que sean trascendentes a las vivencias de las que han de ser «independientes» en tanto que «formas permanentes, absolutamente independientes de las vivencias». Las «co-

[17] *Ibid.*, p. 313.

sas anímicas» se constituyen a partir de los hechos dados inmediatamente y sólo tienen validez real cuando los fenómenos exigidos por la ley del nexo de expectativa también tienen lugar. Hablamos con razón de cambio en las disposiciones psíquicas –al igual que de cambio en las cosas–, cuando los fenómenos esperados no se producen, y nos servimos legítimamente del mecanismo de causalidad para explicar estos cambios. Sin entrar en explicaciones polémicas, aquí nos limitaremos a señalar que de estas reflexiones se desprenden consecuencias contrarias a las *caracterologías* que parten ontológicamente de disposiciones trascendentes constantes, especialmente la de Klages y Utitz, hoy tan de moda. La relevancia del recuerdo como el criterio último de validez de todos los predicados de cosas anímicas se pondrá de manifiesto claramente cuando consideremos la aplicación de los resultados obtenidos a la investigación psicológica. Remitiendo la fundamentación de todos los juicios propios de este ámbito al recuerdo, y de este modo a los factores de la conciencia en general –de la que cabe ciertamente abstraer el recuerdo, pero la constitución de los objetos psíquicos de los que estamos hablando presupone, evidentemente, la acción combinada de *todos* los factores trascendentales de la conciencia–, obtenemos también el concepto de todo *análisis* psicológico en la forma en que lo ha definido Cornelius[18]: según Cornelius, el análisis de cualquier hecho de conciencia introduce siempre algo nuevo en relación con él, es decir, lo dado inmediatamente es inanalizable en cuanto tal, y el análisis sólo puede dirigirse al *todo,* lo que es de enorme importancia para la defensa epistemológica del *psicoanálisis,* pues invalida de forma general –obviamente no en particular, en relación con las distintas aseveraciones de la investigación psicoanalítica– la objeción naturalista, esgrimida contra el psicoanálisis en tanto que método, según la cual éste «interpreta falsamente»: demuestra la *necesidad* trascendental de expresar lo «nuevo». «Cuando decimos que una vivencia de conciencia *contiene* un hecho distinto de ella... ya no juzgamos la vivencia dada inmediatamente en sí misma, sino el nexo conforme a leyes de los hechos de conciencia»[19]. En nuestra reflexión sobre el psicoanálisis volveremos a ocuparnos *in extenso* de todo esto.

[18] *Ibid.*, p. 314.
[19] *Ibid.*, p. 314.

sino siempre juntas y referidas a la multiplicidad de la experiencia. La unidad del objeto, sin embargo, nos está garantizada por la estructura trascendental de esas condiciones, por las que cada nexo de expectativa unitario comprende precisamente *una* cosa. Como para nosotros el fundamento de los conceptos de cosas está en la complexión de las vivencias, no en su aislamiento, componemos las cosas de manera tan poco atomista como la teoría de la Gestalt. Para nosotros, el fundamento de los conceptos de cosas es, en verdad, el reconocimiento de complejos sucesivos, por lo que tiene su verdadera razón de ser en la cualidad de forma que vincula las vivencias entre sí. Pero la idea de la unidad no puede llevarnos a pasar por alto la realidad de la separación conceptual, sin la que esa misma unidad sería un absurdo.

El conjunto de las cosas anímicas se integra, en tanto que concepto más general, en el concepto de yo empírico, o más bien: las cosas anímicas en su conjunto y en su relación *son* el yo empírico. Como la exigencia del orden conceptual de lo dado es siempre una exigencia determinada trascendentalmente, *todas* las vivencias han de poder entenderse conforme a leyes, como manifestaciones de cosas anímicas. Una vivencia que no estuviese unida a una cosa anímica en tanto que su manifestación, estaría fuera del complejo de la conciencia; esto es impensable. La permanencia de las cosas anímicas más allá de las vivencias singulares no es lo mismo que su inmutabilidad. Cada nueva vivencia es una nueva manifestación de la cosa anímica a la que pertenece, con lo que ofrece la posibilidad de añadir nuevas determinaciones a esta cosa. Si a la cosa anímica se le añaden nuevas determinaciones que no contradicen la definición del sujeto, estas determinaciones pueden sumarse a las características ya establecidas para obtener una definición más específica. El avance hacia la completa determinación de una cosa anímica no tiene, teóricamente, límite positivo alguno, por lo que la progresión de la experiencia permite atribuir nuevas propiedades a las cosas anímicas. Si cumpliéndose las mismas condiciones, en lugar del fenómeno de una cosa anímica observado hasta el momento se presenta regularmente otro fenómeno, entonces es que la cosa ha cambiado. En este caso, el conocimiento se enfrenta a la tarea de formular una ley más general que explique la no ocurrencia del fenómeno esperado; en otras palabras: ha de dar una explicación causal del cambio de la cosa. Este cambio puede tener lu-

gar, de acuerdo con las consideraciones que hemos hecho, de dos formas: puede tener su fundamento en cambios *físicos* (afasias causadas por traumatismos cerebrales), o también puede tratarse de un cambio propiamente *psíquico* en el sentido que hemos establecido anteriormente. La relación real entre estas dos formas de explicación sólo podría aclararse completamente mediante la aplicación de las determinaciones que hemos ofrecido a los resultados psicológicos particulares. Aquí nos limitamos a recordar la *posibilidad* de principio de estas dos formas de explicación. De momento, tampoco nos ocuparemos del conocido problema del límite de la causalidad psíquica, esto es, del problema del *acto de voluntad,* que hunde sus raíces en un hecho último e irreducible.

Nuestra próxima tarea es determinar positivamente, clarificar y diferenciar el concepto de inconsciente partiendo de las investigaciones que hemos realizado. Todos los elementos necesarios para llevar a cabo esta tarea nos los ha proporcionado el examen del yo empírico y de la constitución de las cosas anímicas.

III. El concepto de inconsciente

La disyunción de lo dado inmediatamente y lo dado mediatamente es la distinción cardinal de la consideración trascendental de la conciencia. La distinción entre nuestras vivencias y los objetos de los que ellas nos dan noticia es la distinción última con la que el análisis puede dar. En cuanto tales, las vivencias están completamente determinadas. Podrán ser impresiones, *ideas* en el sentido humeano, o sensaciones, pero en tanto que fenómenos siempre nos están dadas de forma absolutamente clara. No así lo dado mediatamente. Lo dado mediatamente puede estar ampliamente indeterminado, incluso puede haber sido vivencia en otro tiempo, como ocurre cuando recuerdo la sensación pasada de una nota; o no haber sido vivencia, sino que a través de nuestra vivencia actual, y en virtud del reconocimiento de un hecho que a su vez recordamos como elemento de un complejo, se nos da una complexión de vivencias. De acuerdo con ello hablamos de contenidos *reales* y contenidos *ideales* dados mediatamente. Los objetos ideales *sólo* pueden darse mediatamente, pues en sí mismos no son nunca vivencias, sino solamente complexiones de vivencias.

La aplicación de las determinaciones aquí reiteradas a los conceptos de cosa del yo empírico, cuya naturaleza y mecanismo hemos investigado, nos conduce a las determinaciones del concepto de inconsciente que nos hemos propuesto obtener: de un concepto de inconsciente que esté libre de todo supuesto metafísico y de todo dogmatismo, que tenga únicamente su legitimación en el complejo de la conciencia personal y que se revele como una forma necesaria de este complejo.

Puesto que, según la terminología corriente, todo cuanto pertenece a la conciencia se llama consciente, y puesto que el concepto de inconsciente que nosotros queremos determinar también ha de pertenecer estrictamente al complejo de la conciencia, nos vemos obligados, en primer lugar, a restringir el concepto de lo *consciente* de acuerdo con nuestros «preliminares críticos». Así pues, llamamos conscientes a todas nuestras *vivencias:* en primer lugar, a nuestras vivencias actuales sin restricción alguna, pues siendo los datos fenoménicos el fundamento último de todo lo consciente, el término consciente ha de aplicarse sin excepción a todas ellas; de modo que, digámoslo anticipadamente para evitar cualquier malentendido, es imposible hablar de vivencias *actuales inconscientes.* Pero, en segundo lugar, llamamos conscientes a todas aquellas vivencias *pasadas* que se nos dan de forma clara y distinta a través de vivencias de recuerdo actuales. Finalmente, llamamos conscientes a todas aquellas complexiones de nuestras vivencias cuya ley no sólo hace que nos sean conocidos –es decir, dados en el recuerdo actual– algunos de los fenómenos comprendidos en ellas, sino que tengamos un conocimiento claro y distinto de todos los fenómenos singulares comprendidos en ellas; dejamos abierta la cuestión de si este darse completamente del ser *cósico* en el complejo de la conciencia se produce realmente alguna vez, de si es posible pensar su concepto con el máximo rigor; aquí sólo precisamos de él como un concepto epistemológico *límite* que ha de indicarnos hasta dónde podemos hablar con propiedad de conciencia, aunque no escrutemos las antinomias que podrían resultar del uso positivo de este concepto límite; en cualquier caso, nosotros evitamos usarlo positivamente. De nuestra última determinación de lo consciente, en cambio, deseamos excluir todos aquellos nexos que, de acuerdo con los resultados de los análisis anteriores, hemos de designar como nexos espaciales objetivos; si se cumplen los requisitos que acabamos

tra conciencia, hemos de referir necesariamente todos los hechos inconscientes al ser cósico; es decir, éstos son cosas o fenómenos de cosas: de cosas anímicas en el sentido que hemos especificado en la sección dedicada a la doctrina trascendental del alma.

De este modo hemos obtenido las determinaciones más generales del concepto de ser inconsciente y definido este mismo concepto con suficiente claridad, con lo que creemos haberlo asegurado tanto contra su confusión con la «conciencia» en sentido estricto como contra su confusión con cualquier metafísica del inconsciente. Renunciamos deliberadamente a resumir nuestra compleja definición en una sola frase; a los puntos de vista ontológicos les resulta fácil llegar a ese tipo de fórmulas lapidarias, pues hacen que lo dado se ajuste a los conceptos; nosotros, en cambio, que ajustamos nuestras definiciones a lo dado, nos creemos en el deber de construir estas definiciones tal como nos lo ordenan las cosas mismas, aunque esto suponga privarnos de la cómoda contundencia de la tesis. Nuestra definición del concepto de inconsciente no puede ser más simple que los hechos comprendidos en él. Es innegable que este concepto, tal como lo hemos formulado, contiene cosas muy diversas. Pero lo común a todas ellas, y aquello que define este concepto como tal, es la determinación de todo lo inconsciente como algo psíquico en oposición a lo espacial y, al mismo tiempo, su distinción de toda conciencia actual y clara en sentido estricto; tanto de lo dado inmediatamente como del recuerdo claro de una vivencia. Es obvio que este último es en gran medida una abstracción; que en relación con la conciencia empírica nunca podemos hablar de «recuerdo consciente» sin que hayamos de hablar al mismo tiempo, en virtud de las relaciones de forma, de «inconsciente» en el sentido que hemos especificado anteriormente. Desde este punto de vista, desde el que el inconsciente se presenta como un elemento integrante de lo dado mediatamente incluso en su forma más primitiva, el hecho del inconsciente se nos confirma una vez más como una condición trascendental, como una condición absolutamente universal para la formación de nuestros conceptos. Para avanzar metódicamente en la obtención de un concepto claro de inconsciente, sin embargo, podemos distinguir abstractamente el recuerdo inconsciente del consciente. El hecho de que el concepto de inconsciente abarque cosas tan diversas impone la tarea de *diferenciar* suficientemente este concepto. Para lograr esta diferenciación tan sólo precisaremos aplicar el con-

vés de lo consciente y que, por lo tanto, para considerar justificada la integración de estos hechos en nexos de cosas, ha de haber un recuerdo claro de los mismos. La posibilidad de reducir lo inconsciente a lo consciente constituye la única legitimación posible de la validez del concepto de inconsciente. Puesto que el hecho trascendental último que hace posible el conocimiento del inconsciente es el recuerdo, éste es la condición última y necesaria de todos los hechos inconscientes que han de pensarse como pasados, pero al mismo tiempo también de los presentes, por cuanto hay que establecer su relación con lo pasado. La afirmación de Bergson según la cual conciencia significa memoria hay que aceptarla, pues, exactamente en este sentido; sólo la memoria nos da la posibilidad de distinguir lo inconsciente de lo consciente y de hacer consciente lo inconsciente. Pero si Bergson entiende la memoria como un hecho que se constituye sobre la base de cualesquiera intuiciones, y si con ello apunta a algo más que a la cualidad de forma que vincula las vivencias entre sí, entonces hay que decir con toda claridad: es cierto que las vivencias de recuerdo están dadas inmediatamente, pero lo recordado, incluso lo recordado rudimentariamente, está dado de modo mediato, esto es, a través de ellas; y que la memoria tiene una función mediadora, simbólica, por lo que no es nunca intuición en el sentido de un conocimiento que prescinde de símbolos, tal como postula Bergson.

Desde el punto de vista de la práctica del conocimiento, esto implica dos cosas: por una parte, que el propio concepto de inconsciente ha de abordarse como una forma del complejo de la conciencia y de sus leyes, y por ende como una forma de conocimiento, por lo que sólo estaremos en condiciones de integrar ciertos hechos en el conjunto de nuestro conocimiento si los entendemos como hechos inconscientes en el sentido que hemos especificado; pero, por otra, que sólo podemos hablar de un conocimiento de estos hechos si tomamos conciencia de ellos, con lo que dejan de ser inconscientes. Decir que la transformación que de este modo sufren necesariamente los hechos «inconscientes» es una racionalización ilegítima carece de sentido y, además, supone adoptar un punto de vista ingenuo o realista trascendental que concibe las cosas anímicas independientemente de su constitución en la conciencia; mientras que, de acuerdo con nuestra concepción, «no es posible analizar un contenido de conciencia determinado sin que algo *nuevo* ocupe el lugar de este contenido de con-

distintas características y de sus relaciones, el mismo que se exige siempre de todo concepto científico. De acuerdo con ello, nuestra primera tarea, que derivamos de la regla fundamental del uso del concepto de inconsciente, es ofrecer una sistemática de las características de los hechos inconscientes, lo que equivale al conocimiento de sus nexos conforme a leyes. El fundamento de esta sistemática es el recuerdo claro. No disponemos de otra forma de obtener un conocimiento seguro de los hechos inconscientes, y la pretensión intuicionista de acceder a ellos de forma inconsciente, puesto que ellos mismos son inconscientes, no sólo pasa por alto la imposibilidad de un conocimiento que sea al mismo tiempo científico e inconsciente, sino también que lo inconsciente se construye únicamente sobre la base de lo consciente y que, para poder comprender su estructura, hemos de recurrir necesariamente a lo consciente; lo que en cierto modo significa, dicho metafóricamente, que hemos de repetir en el recuerdo claro el camino que «hizo» el complejo de la conciencia con el recuerdo rudimentario antes de nuestro análisis. Esto da lugar a nuestra segunda tarea. El conocimiento del inconsciente exige el análisis de los hechos inconscientes. Ciertamente, este análisis «no consiste... en un conocimiento de ese hecho de conciencia en particular –que en cuanto tal no permite ningún tipo de análisis–, sino en el conocimiento del nexo conforme a leyes de esos hechos»[21]: es decir, no se trata de recordar los distintos fenómenos aisladamente, lo cual sería absolutamente imposible, sino su nexo conforme a leyes. Pero un nexo conforme a leyes de *distintos* fenómenos, por lo que el establecimiento de las distinciones es una de las tareas fundamentales e ineludibles del conocimiento científico. La totalidad del curso de la conciencia nos es dada originariamente; entender este curso de la conciencia como una totalidad y conocer sus estructuras como estructuras objetivamente válidas presupone múltiples distinciones. Pero dar satisfacción a la exigencia de recordar los hechos inconscientes distinguiendo entre sí las distintas partes de estos hechos y entendiendo al mismo tiempo la ley de su conexión no significa sino realizar un análisis de un hecho inconsciente. La totalidad del curso fenoménico de la conciencia y, más allá de esto, el yo empírico en el sentido que hemos especificado anteriormente, quedan aquí en pie. El análisis podrá con-

[21] *Ibid.*, p. 314.

ducir a una mejor comprensión de la naturaleza de ese yo, condensar sus conocimientos en conceptos nuevos y esclarecidos críticamente, pero su objetivo es esencialmente, tal como pone de manifiesto la necesidad de recurrir a los fenómenos, a lo «consciente», la descomposición del curso de la conciencia. El conocimiento del inconsciente va del todo a las partes, y la aspiración del conocimiento científico queda colmada una vez se ha mostrado el orden de las partes a través del conocimiento de la ley que rige sus relaciones. El concepto del yo empírico se considera después como el principio más general de dicho orden. Pero se incurre en un *hýsteron próteron* cuando se establece que el objetivo del conocimiento es la descripción de ese complejo inmediato, que constituye justamente el punto de partida de toda nuestra investigación y que cualquier interpretación –también la fenomenológica y la gestaltista– transforma necesariamente. Esto bastaría para poner de manifiesto lo absurdo que es hablar de «psicosíntesis», incluso en el caso de que el antagonismo puramente verbal de este concepto con el psicoanálisis no llamase ya al escepticismo; a un escepticismo que se refuerza en cuanto se piensa en la relación de este concepto de moda con la tendencia a reemplazar el concepto crítico de yo por un concepto mitológico trascendente, que evidentemente no resiste el análisis porque no existe, y que precisa de la síntesis para poder componerse en la fantasía. De este modo, nuestro rechazo de la caracterología ontológica se refuerza desde una nueva perspectiva. Al mismo tiempo, hemos obtenido la base de nuestra consideración del psicoanálisis como un método para el conocimiento de los hechos inconscientes. Para nosotros, éste no significa sino la reducción de los hechos inconscientes al recuerdo simple, la descomposición de los hechos inconscientes en sus elementos constitutivos –bien entendido que también de las determinaciones que no corresponden a un solo elemento, sino que constituyen el nexo entre los elementos–, la ordenación sistemática de estos elementos y, finalmente, el descubrimiento de la ley de su relación. Todas estas exigencias se han extraído únicamente de nuestras determinaciones más generales del concepto de inconsciente, y en este punto la investigación psicoanalítica concreta no es para nosotros sino un ejemplo de la posibilidad de satisfacer tales exigencias; la elección del psicoanálisis como ejemplo no es, evidentemente, una casualidad, sino que se debe a la relación epistemológica general que existe entre el psicoanálisis y nuestras investigaciones, así

Puesto que la relación de forma que vincula las vivencias entre sí es la ley de acuerdo con la cual toda vivencia está necesariamente en una relación de forma con las vivencias inmediatamente anteriores, y la relación de forma no se limita a la vivencia inmediatamente anterior, sino que se extiende de manera rudimentaria a todas las vivencias pasadas en virtud del carácter general de esa relación; puesto que, además, la relación de forma no se limita a las vivencias consideradas individualmente, sino que también es posible recordar rudimentariamente complejos enteros, tanto simultáneos como sucesivos, a través de relaciones de forma; puesto que, finalmente, podemos esperar la ocurrencia de futuros fenómenos a partir del reconocimiento de la semejanza de una vivencia actual con un complejo recordado de manera rudimentaria –un reconocimiento que tampoco tiene que por qué ser claro y distinto, sino que puede ser rudimentario–, todo esto hace que podamos y debamos expresar en conceptos generales las formas de conocimiento inconsciente (que no hemos de confundir con las formas de conocimiento del inconsciente, de las que habremos de ocuparnos después). Aquí distinguimos entre formaciones conceptuales para el ámbito fenoménico y para el ámbito cósico. En el ámbito fenoménico hablamos en general del recuerdo de algo, aun cuando no lo recordemos actualmente; hablamos, por ejemplo, de «tener-en-la-memoria» un poema del que podemos acordarnos en cualquier momento, con lo que estamos diciendo que conocemos la regla que nos permite hacer consciente el fenómeno inconsciente, es decir, recordar clara y distintamente el fenómeno o el complejo de fenómenos, pero aquí lo inconsciente es todavía un objeto de la primera categoría, no una ley para el nexo de los fenómenos. La ley no se refiere aquí sino a la posibilidad de hacer consciente el fenómeno pasado a través del recuerdo. Aquí, los conceptos de «acordarse-permanentemente-de-algo» y «tener-algo-en-la-memoria» son siempre *símbolos* para un cambio de los fenómenos conforme a leyes, formaciones conceptuales de la segunda categoría, conceptos de experiencia en los que comprendemos una multiplicidad de vivencias de acuerdo con su ley. En todas estas formaciones conceptuales, sin embargo, lo «inconsciente» es fenómeno, solamente su inclusión en esos conceptos de experiencia tiene carácter de cosa. Pero con esto aún no hemos determinado totalmente el ámbito de validez del concepto de inconsciente. Pues, efectivamente, ante todo hemos de llamar inconscientes a los nexos de cosas. Hemos dicho que el recuerdo rudimentario no se refiere exclusivamente a vivencias ais-

ladas, sino que también puede referirse a complejos; a nexos, por lo tanto, que también se han constituido a partir de cualidades de forma. Cuando estos complejos son complejos sucesivos, es decir, en los casos en los que a través de una vivencia α se nos da el recuerdo rudimentario de un complejo sucesivo a-b –o, mejor dicho, el recuerdo de a con la cualidad de forma que la relaciona con b, el término que la sigue–, en tales casos, si reconocemos rudimentariamente la semejanza entre α y a, esperamos la ocurrencia de β, término semejante a b, después de α. Cuando el fenómeno esperado β se presenta con regularidad, suponemos la posibilidad de verificar en todo momento el nexo entre la vivencia actual, el complejo pasado y el fenómeno esperado, y establecemos la ley conforme a la cual siempre que a través de α se nos dé el recuerdo rudimentario del complejo a-b y el reconocimiento de la semejanza α-a, debe ocurrir β. Puesto que, de acuerdo con nuestras determinaciones iniciales, hemos de hacer abstracción del ser espacial objetivo, esta ley, o, lo que es lo mismo, la *cosa* cuyos fenómenos son α y β, es una cosa *psíquica.* A las cosas psíquicas que tienen la forma de esta ley las llamamos nuestras *propiedades,* nuestras *disposiciones* y también nuestros *estados;* distinguir claramente estos conceptos, en el caso de que sea posible hacerlo, no es nuestro cometido; aquí nos limitaremos a señalar que nuestras propiedades y disposiciones suelen entenderse como cosas anímicas más constantes que nuestros estados, que serían más variables; pero por razones epistemológicas generales, las propiedades tampoco son en absoluto constantes, por lo que esta distinción pierde su rigor. Tampoco tomamos en cuenta la concepción que deduce de la personalidad la «necesidad» de las propiedades y considera que los estados han de ser «contingentes». Pues nosotros no debemos partir de la personalidad entendida como una constante, como el carácter predeterminado ontológicamente, sino únicamente del complejo de la conciencia, formado por las vivencias cuyas relaciones denominamos, de acuerdo con su estructura psicológica, propiedad o disposición; el «carácter», si es que no se quiere prescindir de un término tan extremadamente equívoco como éste, no sería para nosotros sino la totalidad de las propiedades en el yo empírico, por lo que las propiedades –y su relación, en la medida en que ésta pueda comprobarse– son siempre un *prius* con respecto al concepto de carácter y no pueden construirse en modo alguno a partir de él. Esto también impide hablar de diferentes grados de contingencia y necesidad en relación con las propiedades y los estados. Para nosotros, que reconocemos la ley

del complejo de la conciencia como una ley que afecta por igual a todos sus elementos, ambos son igualmente necesarios; pero en ninguno de los dos casos pueden dársenos todas las condiciones para el completo conocimiento de esa necesidad. La distinción entre el concepto de disposiciones y el de propiedades, finalmente, remite a la vieja disputa sobre el innatismo. Las disposiciones han de ser innatas, las propiedades han de ser adquiridas. Pero como no es lícito presuponer la cosa naturalista, sino que lo único que se debe hacer es investigar la complexión de las vivencias, resulta absolutamente imposible entender por qué las disposiciones no pueden ser también adquiridas. Es significativo que aquí se haga un uso bastante laxo del lenguaje, que a menudo se califique las disposiciones de adquiridas y las propiedades de innatas. No es nuestro propósito promover ociosas y arbitrarias fenomenologías –en verdad, simples constataciones terminológicas–. Lo que a nosotros nos importa es: que los conceptos mencionados son conceptos de cosas; que siempre que hablamos de propiedades, disposiciones y estados, esperamos la ocurrencia conforme a leyes de determinados fenómenos, de los fenómenos de estas propiedades; que en el caso de que no ocurran los fenómenos esperados, revisamos los conceptos de cosas, viéndonos ante la disyuntiva de eliminar esos conceptos porque son incorrectos o, si han demostrado ser siempre correctos excepto en este caso, explicar causalmente su desviación; en el ámbito psíquico, pues, el mecanismo de formación de conceptos de cosas nos obliga a introducir un concepto de causalidad *psíquica* de cuya especificidad, de cuya relación con la causalidad física y de cuyos límites nos ocuparemos brevemente cuando interpretemos el método psicoanalítico. Mientras que en todos los casos examinados anteriormente los hechos inconscientes eran fenómenos, vivencias pasadas, y sólo los conceptos generales, en los que expreso la posibilidad de recordar unos hechos determinados, tenían carácter de cosa (como, por ejemplo, el concepto «tengo un poema en la memoria»), no así lo inconsciente, lo recordado de manera rudimentaria, que no tiene en sí mismo carácter de ley, sino que es meramente un fenómeno o una sucesión de fenómenos; así pues, mientras que en los casos considerados anteriormente los hechos inconscientes no eran cosas, mientras que los objetos intencionales eran fenómenos, en los casos que acabamos de tratar no sólo los nexos entre las vivencias pasadas y las presentes tienen carácter de cosa, sino que los objetos intencionales de mis vivencias actuales son también nexos de fenómenos, cosas. Éstas nunca pueden darse inme-

diatamente, nunca pueden ser vivencias, nunca pueden haber sido conscientes en el sentido pleno del término. Tampoco podemos acceder a ellas a través de la forma elemental del recuerdo simple. No hay recuerdo claro de una propiedad como lo hay, por ejemplo, de determinada vivencia de impresión. De este modo, la verdad de los predicados de cosas de los que aquí nos ocupamos no puede comprobarse nunca a través del recuerdo simple. Cuando recordamos distintos hechos comprendidos en la ley individual, para poder cumplir el concepto vago de la ley (es obvio que el recuerdo del *texto* de esa ley, es decir, del nombre de determinada propiedad, no puede darnos ninguna información sobre la existencia actual, sobre la validez efectiva de la ley), necesitamos cerciorarnos de la ocurrencia de los fenómenos esperados de acuerdo con la ley. Esta necesidad expresa de manera inequívoca que los objetos inconscientes, a los que aquí apuntamos, son cosas. Sólo puedo saber si tengo o no tengo una propiedad conociendo si, en un caso suficientemente determinado por las condiciones contenidas en la ley, se producen o no los fenómenos esperados de acuerdo con la definición de esa propiedad. En la medida en que nuestras propiedades y disposiciones no son nunca fenómenos, sino leyes de cosas; en la medida, pues, en que cualquier experiencia futura puede afectar mi juicio sobre determinadas propiedades e influir en mi conocimiento de la relación existente entre ellas, podemos decir que, así como nunca conocemos completamente las cosas, tampoco conocemos nunca completamente nuestras cosas psíquicas. Es cierto que las antinomias que hemos examinado no nos permiten determinar positivamente el conocimiento de los hechos inconscientes de nuestro yo, en tanto que éstos tienen carácter de cosa, como una tarea infinita, pero tampoco tenemos derecho a suponer que la progresión de nuestro conocimiento de las cosas inconscientes tenga un límite positivo. En el marco de nuestra experiencia actual, sin embargo, podemos decir que tenemos conocimiento de los hechos inconscientes, al menos desde el punto de vista de su posibilidad. Si estos hechos nos son desconocidos, lo son únicamente, al igual que las cosas del mundo material, en tanto que territorios inexplorados por el hombre, pero no porque sean esencial y cualitativamente trascendentes, como afirman una y otra vez todas las filosofías del inconsciente. La falta de límite en la progresión de nuestro conocimiento del inconsciente sólo puede entenderse, en definitiva, como la falta de límite de la progresión en el ámbito de nuestra conciencia. La idea de un inconsciente absoluta-

mente independiente de nuestras vivencias, la idea de una «cosa en sí del alma», es contradictoria e incomprensible.

Las reflexiones que hemos llevado a cabo nos permiten diferenciar suficientemente el concepto de inconsciente. Pero esta diferenciación no equivale a una pura clasificación. Hemos de tener presente que todos los hechos del inconsciente se fundan en el hecho absolutamente simple del recuerdo rudimentario, y que todos los conceptos del inconsciente están referidos conjuntamente a este mismo hecho; que, además, los conceptos de cosas psíquicas han de entenderse como leyes absolutamente generales de nuestra conciencia, a las que está sometido todo lo fenoménico en tanto que fenómeno de esas cosas; y, finalmente, que en una formación conceptual que, de acuerdo con su constitución, es lo contrario de una *clara et distincta perceptio*, no hay solución de continuidad entre los modos de formar conceptos, los cuales sólo pueden separarse abstractamente con cierta violencia; de manera que nuestra división de los hechos inconscientes precisa de tan fuertes abstracciones de la vida real de la conciencia como la que representa, en el campo de la epistemología clásica, la distinción entre *impressions* e *ideas*, pues no hay *impressions* aisladas; pero, pese a todas las objeciones que pueda poner la teoría de la Gestalt, no podemos prescindir de esa distinción para ordenar los conceptos fundamentales de nuestro conocimiento. Por otra parte, si más allá de la complejidad que puedan presentar algunos casos, siempre podemos representarnos claramente la distinción entre *impression* e *idea* teniendo en mente la distinción entre un dolor de muelas real y uno meramente imaginado, la distinción entre el recuerdo rudimentario del do a través del «matiz» del la, la nota siguiente, y una «propiedad» que determina mi acción y que tengo en cuenta para mis próximas acciones, esta distinción debería ser para nosotros igual de evidente. Sin duda, hemos de admitir que las distinciones fluctúan tan pronto como lo recordado rudimentariamente es un contenido real o un complejo de contenidos reales, pero la posibilidad de acceder actualmente a esos contenidos tiene en sí misma carácter de ley –recordemos el ejemplo del poema que «tengo en la memoria»–. Este tener «memoria de algo» puede entenderse meramente como recuerdo inconsciente de algo fenoménico, pero esta «memoria» también puede concebirse ya como una propiedad, dos concepciones entre las que no cabe establecer una distinción rigurosa; nuestra consideración del psicoanálisis nos revelará la razón última de la labilidad

de acuerdo con la ocurrencia o la no ocurrencia de los fenómenos esperados y explicar sus cambios con leyes más amplias. Sólo son incognoscibles en el sentido en que lo es el ser de las cosas: la posibilidad de conocer nuevas propiedades es, por principio, ilimitada. Obviamente, tampoco existe ninguna razón para afirmar el desconocimiento de los objetos inconscientes de la primera categoría. En principio, nada impide que podamos conocerlos completamente. La regla general para el conocimiento del inconsciente nos la ofrece siempre el conocimiento de los complejos en los que se integran los hechos inconscientes; unos complejos que conocemos y a través de los cuales los hechos inconscientes se nos dan mediatamente.

Tras haber diferenciado suficientemente el concepto de inconsciente, resumiremos los principales resultados de nuestra investigación sobre este concepto en una serie de tesis breves e incontestables.

Primero los resultados relativos al ser de las *cosas* inconscientes: lo consciente es a lo inconsciente lo que las apariencias a la cosa. Así como cosa y apariencia forman parte de la inmanencia de la conciencia y sólo se distinguen por nuestro modo de formar conceptos, así lo consciente y lo inconsciente pertenecen también a la inmanencia del complejo de nuestra conciencia. Lo único que los distingue son los modos de formar conceptos. Es erróneo introducir una disyunción ontológica entre ellos.

Las cosas en cuanto tales nunca pueden darse inmediatamente. Los nexos conforme a leyes dotados de validez objetiva que hemos calificado de inconscientes en virtud de un nexo de expectativa cuyas condiciones podemos cumplir, esos nexos son cosas. No pueden darse inmediatamente, sino sólo en función simbólica. Por eso son inconscientes.

Los nexos conforme a leyes se constituyen a partir de lo dado inmediatamente. Sólo tienen validez en el ámbito de lo dado y sólo se legitiman en él. En su legalidad, estos nexos se comprenden y se conocen a partir de las condiciones del conocimiento. De esto se sigue: el inconsciente no se opone a la conciencia como una «trascendencia» en ningún sentido fundamental, sino que es cognoscible en tanto que complejo psíquico empíricamente válido. La construcción de lo inconsciente como cosa se produce solamente a través de lo consciente en el sentido pleno del término, es decir, a través de nuestras vivencias, y tenemos conocimiento de ello en tanto que complexión de vivencias conforme a leyes.

a la arbitraria irracionalización de las condiciones trascendentales, lo ocupa ahora un concepto de inconsciente esclarecido epistemológicamente y dotado de validez empírica, un concepto que no sólo es compatible con los postulados del idealismo trascendental, sino que es una consecuencia necesaria de nuestro conocimiento de las condiciones trascendentales del curso de nuestra conciencia. Aquí se pone finalmente de manifiesto la corrección de la tesis que hemos establecido al principio: la contradicción entre filosofía trascendental e irracionalismo, que ha dominado ampliamente la discusión filosófica de la última generación, es una contradicción aparente. Estas dos posiciones antagónicas comparten el presupuesto fundamental de que la constitución de la realidad es una función de la constitución del yo; ambas parten de la inmanencia de la conciencia cerrada sobre sí misma. La conciencia es para ambas la medida de toda verdad. La fuerza de estos presupuestos es demasiado poderosa como para que, en el caso de desarrollar de manera consecuente planteamientos que tienen idénticos presupuestos, pueda llegarse a resultados radicalmente opuestos. La filosofía irracionalista sólo necesita eliminar sus presupuestos dogmáticos para verse remitida a esos datos últimos que son los factores trascendentales, y de este modo a la sistemática del idealismo trascendental, que tanto se opone a su metafísica de la vida; la filosofía trascendental sólo necesita completarse con un concepto de inconsciente y con un concepto de irracionalidad psicológica esclarecido críticamente para llegar a un entendimiento con una filosofía irracionalista esclarecida críticamente. Pero en este punto no podemos callar que, en este acercamiento mutuo, el trayecto más largo ha de recorrerlo la filosofía irracionalista.

Lo inconsciente *fenoménico* ha de darse siempre a través del recuerdo simple, sin que haya de exigirse el cumplimiento de determinados nexos de expectativa; y cuando el recuerdo simple tiene lugar, conocemos completamente lo inconsciente fenoménico. Su conocimiento no está ligado al mecanismo de expectativa, y aquí los hechos recordados no tienen en sí mismos el carácter de ley objetivamente válida. Es obvio que para conocer el yo empírico, el conocimiento de estos objetos inconscientes reales –en verdad no debemos llamarlos fenoménicos, pues no son vivencias actuales– es mucho menos importante que el conocimiento de los objetos cósicos: no dice nada sobre la ley del curso de la conciencia. Puesto que los objetos

inconscientes reales han sido antes vivencias, y por lo tanto conscientes en el sentido pleno del término, hemos de llamar inconscientes no tanto a los objetos cuanto a su modo de darse actual. Por eso hablamos también de recuerdo inadvertido, pero no decimos que lo recordado sea inadvertido. Como todos esos hechos forman parte del complejo de la conciencia, también pertenecen siempre a las cosas inconscientes en tanto que sus fenómenos y pueden ordenarse en conceptos de cosas, que tienen carácter de leyes; no son, por ende, algo aislado, sino que su conocimiento es parte del conocimiento de las cosas inconscientes. E inversamente: como todo lo cósico se funda en lo fenoménico, el conocimiento de las cosas inconscientes habrá de recurrir al darse inconsciente de contenidos reales, que de este modo, y de acuerdo con el esquema del recuerdo inadvertido, es importante para la legitimación de los conceptos de cosas psíquicas. Pero recurriendo a estos hechos inconscientes reales, el conocimiento de las cosas psíquicas no ha cumplido en modo alguno su tarea, pues aún tiene que ofrecer las leyes que han de explicar esos hechos.

Aquí nos falta considerar más de cerca el conocimiento del inconsciente como una tarea que ciertamente no puede darse por resuelta o por resoluble, pero cuyos retos pueden afrontarse gradualmente y con éxito. El concepto de inconsciente como tarea es, al igual que el problema del mundo material y la cuestión de la procedencia de los factores trascendentales –en cuanto tales evidentes–, una de las principales *determinaciones límite* del conocimiento en general. Hacer evidente esta determinación límite para el mundo psíquico, como se hizo ya hace tiempo para lo espacial y para el origen de los factores trascendentales, y hacerlo sin dogmas y desde el punto de vista de una sistemática trascendental, era uno de los objetivos filosóficos primordiales de esta investigación; otro no menos importante era mostrar que la conciencia de ese límite no tenía por qué impedirnos avanzar en la determinación científica del alma. El sentido de ese límite para el conocimiento es, más bien, evitar que el análisis de la conciencia se desvíe a mundos inteligibles que tiene prohibido pensar, mantener alejadas las contradicciones en las que se enreda necesariamente cuando trasciende los límites de la experiencia. Ahora nos toca a nosotros mostrar cómo el método trascendental se acredita como el fundamento y el canon de un conocimiento positivo de los hechos inconscientes. A esto hemos de dedicar el capítulo tercero.

Capítulo tercero

El conocimiento del inconsciente y el método psicoanalítico

I. El psicoanálisis como problema epistemológico

Hemos caracterizado el conocimiento del inconsciente como una *tarea* cuya resolución, ciertamente, no podemos pensar que esté dada completamente, pero cuyos resultados podemos considerar, en el marco de la validez efectiva de las definiciones de nuestros objetos de investigación, como unos resultados seguros. Nos falta ocuparnos del método que hace posible que lleguemos de forma absolutamente consecuente a esos resultados partiendo de nuestras determinaciones epistemológicas fundamentales. Solamente la comprensión de este método nos permitirá entender la relación que guardan esos objetos entre sí y avanzar hacia una formulación exacta del concepto de causalidad psíquica; solamente ella nos aclarará, además, la relación de las cosas anímicas con el mundo material, cuya estructura epistemológica hemos tratado de poner de manifiesto en el análisis de los elementos de la doctrina racional del alma. Aunque no es nuestro propósito examinar hechos psicológicos particulares, creemos indicado llevar a cabo la investigación del método del conocimiento del inconsciente en estrecho contacto con el proceder de la investigación psicológica. Una de las conclusiones más importantes de nuestra discusión de la doctrina kantiana de los paralogismos ha sido que es superfluo e infundado distinguir una «doctrina pura del alma» de una «psicología material». Por consiguiente, no tenemos ninguna razón para establecer una separación entre el método trascendental del conocimiento del inconsciente y el método empírico, que persigue el mismo objetivo. Si el método empírico es correcto, debe legitimarse trascendentalmente y cumplir todos los requisitos que exi-

ge el idealismo trascendental en relación con el problema del inconsciente. Inversamente, el análisis trascendental sólo tiene sentido si es capaz de fundamentar positivamente la progresión científica de la experiencia. Pero el que una investigación de corte epistemológico como la nuestra enlace precisamente con el *psicoanálisis,* una disciplina joven y cuestionada en muchos de sus resultados, requiere al menos una explicación. Pues de todos los métodos psicológicos, el psicoanálisis es el que más alejado está, en lo que se refiere a su punto de partida objetivo, de la teoría del conocimiento. Mientras que la psicología experimental recibió su impulso de los problemas irresueltos de la psicología asociacionista e, incluso en la época de la preponderancia de las hipótesis naturalistas, mantuvo su relación con el análisis kantiano de la conciencia; mientras que, inversamente, su moderno contrincante, la teoría de la Gestalt, se inició filosóficamente con la crítica de la discordancia entre conocimiento de características y teleología en el sistema kantiano; mientras que, finalmente, la caracterología dedujo sus principios de tesis metafísicas sobre la esencia de la conciencia, el psicoanálisis entró en escena como una *terapia,* debe su fama fundamentalmente a los logros terapéuticos y se entiende a sí mismo como un método práctico. El interés epistemológico le es ajeno; lo que realmente le gustaría es que se le reconociese como una ciencia natural, y hasta hoy apenas se ha esforzado por alcanzar una fundamentación distinta de la hipotético-cognoscitiva práctica, cuya medida es la utilidad de los conceptos fundamentales para la curación de la enfermedad, o al menos para su comprensión. Con esto queda dicho que el psicoanálisis no representa en modo alguno una prolongación directa de nuestras investigaciones epistemológicas, sino que para poder ponerlo en relación con ellas necesita ser *interpretado;* una necesidad que no existiría en el caso de otros métodos psicológicos. Esto no puede menos de agudizar las dudas sobre nuestra elección del psicoanálisis. La única forma de despejarlas es demostrar que sólo el método psicoanalítico se adecua perfectamente a nuestras determinaciones, mientras que los métodos psicológicos anteriores, cuando no se oponen a ellas, no tienen ningún interés, por razones de principio, en la resolución de la tarea que nosotros hemos señalado, o su punto de partida es incompatible con nuestro punto de vista. Por eso hemos de ver, en primer lugar, cuál es la actitud de la psicología tradicional hacia las cosas psíquicas y hacia el concepto de inconsciente en el sentido que hemos precisado.

Para nosotros, la tarea del conocimiento del inconsciente es esencialmente la tarea del conocimiento de las cosas psíquicas; unas cosas que, al igual que las físicas, no hemos de considerar inmutables; continuamente nos vemos en la necesidad de justificar la no ocurrencia de un fenómeno esperado conforme a una ley determinada a través de una ley superior que, manteniéndose constantes las condiciones, dé cuenta tanto de la ocurrencia del fenómeno esperado como de la del que realmente tiene lugar; en otras palabras: continuamente nos vemos en la necesidad de dar una explicación causal. De este modo, la tarea de indagar la mera estática de las cosas psíquicas es reemplazada por el postulado de conocer su dinámica; dinámica en el sentido de los principios dinámicos de la «Crítica de la razón pura», tal como aparecen a la luz de un idealismo trascendental consecuente. Sin embargo, para esta dinámica no hay espacio alguno en la psicología tradicional.

La constitución de la cosa psíquica tropieza ya con dificultades insuperables en las teorías psicológicas al uso. Para la *psicología asociacionista* atomista fue imposible desde un comienzo. La disolución por parte de Hume no sólo del concepto de yo, sino también de la constancia de la cosa, no dejó espacio alguno para una cosa psíquica, y en cuanto la psicología asociacionista dio con la existencia de las cosas psíquicas no tuvo más remedio que hablar de propiedades de los sujetos humanos, las cuales no sólo son reglas empíricas sumamente inciertas –con las que habría que conformarse frente a la posible experiencia de características siempre nuevas de las cosas psíquicas, sin que, evidentemente, esa incertidumbre de la experiencia futura hiciese imposible, contando con un método inductivo correcto, una ordenación científicamente impecable de nuestra experiencia actual–, sino que carecen de toda relación evidente con las determinaciones fundamentales de la teoría del conocimiento y representan arbitrarios apéndices de éstas. Por el contrario, la hipótesis de características inadvertidas de las *impressions* sólo pudo prosperar, allí donde se formuló, a través de la presuposición dogmática y confusa del concepto de cosa en sí. Ciertamente, los métodos más exactos de la *psicología experimental* ayudaron a eliminar muchos de esos prejuicios dogmáticos, pero los sustituyeron por otros al presuponer la mensurabilidad general de los hechos psíquicos, que fue tomada arbitrariamente del mundo material, y de este modo volvieron a apartar el problema de las cosas psíquicas. Pues los métodos de medida, que se buscaron de acuerdo con las determinaciones del mundo material, sólo podían utilizarse

con alguna probabilidad de éxito en el ámbito *fenoménico*. El campo de la psicología experimental era casi exclusivamente lo dado inmediatamente. Pero, como hemos visto, los hechos inconscientes nunca pueden darse inmediatamente, sino sólo mediatamente. Por eso la psicología experimental tuvo que excluirlos totalmente de sus investigaciones o negarlos rotundamente. La originaria restricción al ámbito fenoménico es la herencia que la psicología experimental dejó a la *teoría de la Gestalt*. Es cierto que ésta se interesó vivamente por los hechos de la unidad que habían sido desatendidos por el punto de vista atomista. Sólo que la voluntad de probar estos hechos, de asegurarse de ellos como «datos que se dan en sí mismos» –una prueba de cuyo carácter superfluo y contradictorio ya hemos tenido que convencernos anteriormente–, esa voluntad llevó a la teoría de la Gestalt a poner de manifiesto los complejos hechos inconscientes, pero también a *fenomenizarlos*. Lo cual no sólo contradice nuestro postulado de la función legitimadora del análisis de la conciencia, sino que hace absolutamente imposible la comprensión de las relaciones dinámicas entre las cosas psíquicas, que aquí han de ser fenómenos, por lo que a la teoría de la Gestalt no le quedaba más opción que interpretar incluso la causalidad en términos fenoménicos, una tarea que de hecho ha emprendido recientemente. Admitamos hipotéticamente la posibilidad de esta manera de proceder (que nosotros ponemos en tela de juicio): si del conjunto de los factores que introducen orden sólo resultase la estructura de lo fenoménico, no habría ninguna posibilidad de alcanzar un orden de lo dado que fuese objetivamente válido, y todos los hechos dados mediatamente, que la teoría de la Gestalt tampoco puede negar, tendrían que ser «reinterpretados» y, por lo tanto, en cierto modo falseados. Esa concepción conduciría a un agnosticismo respecto a lo dado mediatamente al que nosotros no tenemos por qué someternos; máxime estando en posesión, como de hecho lo estamos, de cierto orden de lo dado mediatamente que es objetivamente válido. Por eso, contrariamente a la teoría de la Gestalt, hemos de buscar la fundamentación de las relaciones dinámicas entre las cosas anímicas, así como su misma constitución epistemológica, en el análisis del curso de la conciencia. Las determinaciones de la *caracterología*, afines a la teoría de la Gestalt en su hostilidad hacia el análisis conceptual, no sirven para un conocimiento riguroso del inconsciente, pues afirman una prioridad ontológica de las cosas anímicas, entendidas como propiedades del carácter, que nosotros hemos tenido que rechazar, ya que en las cosas aní-

micas no vemos sino abreviaciones de complexiones de vivencias. La cuestión de la dinámica es contraria a toda caracterología por el simple hecho de que la demostración de la variabilidad de las propiedades anímicas, y de la ley causal de esa variabilidad, refuta categóricamente la supuesta inmutabilidad ontológica de propiedades caracterológicas independientes de la experiencia.

Quien busque una explicación general de las limitaciones de las teorías psicológicas frente a los problemas del inconsciente habrá de tener presente, más allá de la aversión del siglo XIX a todo hecho que no pueda expresarse cuantitativamente, el miedo a la cosificación; un miedo igual de palpable que la constante tendencia a cosificarlo todo. La formación de conceptos de cosas en el ámbito del mundo espacial objetivo precede en el tiempo a la formación de conceptos de cosas en el ámbito psíquico. De ahí que la tendencia a la cosificación empiece afectando fundamentalmente a los fenómenos de las cosas materiales, que son equiparadas con esos fenómenos. La cosificación de lo psíquico, y por supuesto su clarificación y legitimación científicas, representa un estadio tardío del proceso de conocimiento. Se retrasa por miedo a que los hechos psíquicos se confundan con los hechos materiales, en los que tiene su punto de partida toda cosificación. El mismo fenomenismo que aquí ha de ayudar a separar lo psíquico de lo físico –una separación que a su vez puede tener su origen en la suposición de una espacialidad trascendente– fue el que excluyó de la psicología científica la discusión de las relaciones dinámicas entre las cosas anímicas y la entregó a la fantasía de los caracterólogos. Si lo único cierto es lo dado inmediatamente y esa dinámica sólo puede conocerse de modo mediato, entonces esa dinámica es incierta: así lo entiende habitualmente la psicología. Esta concepción propia del atomismo psicológico, que sigue dominando la psicología experimental, olvida que la estructura de lo dado de modo mediato ha de esclarecerse completamente analizando el *complejo* de la conciencia, y que el complejo de lo dado en la unidad de la conciencia personal confiere a los hechos dados mediatamente la misma dignidad que a los hechos conocidos inmediatamente, pues lo dado mediatamente se funda de forma absolutamente evidente en lo dado inmediatamente.

Fue justamente esta omisión del complejo de la conciencia como la condición constitutiva de todas las vivencias la que condujo a Freud a criticar la *psiquiatría,* inaugurando de este modo el método psicoanalítico. La psiquiatría, producto derivado de la psicología experi-

mental, o se limitaba a vivir de la dudosa herencia de la tradición médica o era enteramente atomista, y ello en un ámbito en el que la forma de investigación atomista ni siquiera era capaz de rozar los problemas planteados. Ante las enfermedades mentales, cuyas causas físicas no son manifiestas, como ocurre por ejemplo en la parálisis, no sabía –y hoy todavía no sabe– hacer otra cosa que señalar *síntomas* y a lo sumo clasificarlos, es decir, reunir observaciones a las que ciertamente intenta dar unidad, pero cuya referencia a la unidad de la conciencia personal sigue siéndole totalmente ajena. Los síntomas, tal como los toma la psiquiatría, son absurdos y aislados. Sin duda, el psiquiatra es capaz de confrontarlos con la realidad externa y clasificarlos de acuerdo con su modo de relación con ella; por ejemplo, puede hablar de obsesiones cada vez que encuentre en sus pacientes ideas que ciertamente no son contradictorias en sí mismas, pero que deberían ser refutadas mediante el recurso a la experiencia, sin que este recurso logre refutar las ideas en el enfermo, aunque sea él mismo quien lo realice voluntariamente. Pero esto es todo cuanto puede hacer la psiquiatría tradicional. El psiquiatra no es capaz de responder a la pregunta de por qué se forman las ideas obsesivas si no tienen ninguna base en el mundo material; ni a la pregunta de por qué se forman de este modo y no de cualquier otro. Es posible que el psiquiatra conteste, tal como explica Freud en su «Introducción al psicoanálisis» –obra que seguimos en todo momento en nuestra exposición del método psicoanalítico–, con estas palabras: «Las obsesiones se dan en aquellas personas en cuyas familias ya se han dado trastornos similares u otro género cualquiera de perturbaciones psíquicas»[22], es decir, es posible que el psiquiatra vuelva a señalar motivaciones que no son las del complejo de la conciencia del paciente y de las que no se puede derivar un síntoma determinado, ni comprender a partir de ellas el estado general del paciente. Como no se conoce las motivaciones del síntoma, tampoco es posible enlazar la constatación del hecho con ninguna expectativa de fenómenos ulteriores, y esto es ya suficiente para que el tratamiento no tenga ninguna posibilidad de éxito. El psiquiatra «ha de limitarse a formular el diagnóstico» (esto es, a

[22] Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse [Introducción al psicoanálisis]*, edición de bolsillo, Leipzig, Viena, Zúrich, ^{2}1922, p. 257. *(En el resto del texto remitimos a ella con la abreviatura «Vorl.».)*

clasificar el síntoma) «y a hacer, a pesar de su copiosa experiencia, un pronóstico inseguro» (porque se obtiene mediante vagos razonamientos analógicos) «sobre la evolución de la enfermedad» (Vorl., p. 257).

Aquí «el psicoanálisis (puede) hacer más» (Vorl., p. 258). El psicoanálisis parte del principio de que *todo lo psíquico tiene* un *sentido,* de que todo ser psíquico está determinado por las leyes del complejo de la conciencia personal, o, como nuestra formulación del concepto de inconsciente también nos permite decir, del principio de que todos nuestros fenómenos –toda nuestra «conciencia» en el sentido estricto y pleno del término– son fenómenos de *cosas inconscientes,* a cuyo conocimiento se llega precisamente a través del conocimiento del complejo de la conciencia y de sus leyes. Los tres ámbitos más importantes de la investigación psicoanalítica están atravesados por la continua reivindicación de un «sentido de los síntomas», el conocimiento del cual coincide con la tarea del conocimiento del inconsciente cuya teoría ha de ofrecerse aquí. Freud atribuye un sentido, en primer lugar, al conjunto de los *actos fallidos* (equivocarse al hablar, olvidar algo, perder algo, etc.), a los que denomina «actos psíquicos» (Vorl., p. 50), con lo que no está diciendo sino que esos actos pertenecen al complejo de la conciencia en virtud de unas leyes que hay que comprender, que desde el punto de vista de su constitución inmanente no son actos azarosos, sino que han de concebirse como fenómenos de determinadas cosas psíquicas, como consecuencias necesarias de determinadas disposiciones; y que les corresponde una función simbólica, aun cuando lo mentado por ellos no esté dado de forma clara y distinta; lo que concuerda totalmente con el resultado de nuestro análisis de los elementos de la doctrina trascendental del alma, según el cual hasta los hechos más simples del recuerdo contienen en sí mismos «recuerdo rudimentario». Después, Freud defiende la tesis de «que (los) *sueños* también tienen un sentido» (Vorl., p. 74). Aquí es de especial importancia esta concesión de Freud: que los sueños tienen un sentido es una *hipótesis;* una hipótesis necesaria, como podríamos añadir basándonos simplemente en nuestro análisis trascendental, incluso antes de que la investigación empírica nos haya persuadido del sentido de los diferentes sueños: «Nuestras interpretaciones de los sueños han sido realizadas partiendo de las hipótesis, que acabamos de admitir, de que el sueño en general tiene un sentido... y de que todas las ideas que surgen a propósito de los sueños están determinadas» (Vorl., p. 141), es decir, están integradas en el todo de la conciencia con-

forme a unas leyes. Como ha mostrado nuestro ejemplo inicial, Freud reclama finalmente un «sentido» para los hechos de los que se ocupa fundamentalmente el psicoanálisis y en cuya comprensión ve su primera tarea práctica: los *síntomas neuróticos*. Para Freud, el origen del psicoanálisis está precisamente en el descubrimiento del sentido de los síntomas por parte de Breuer. Freud afirma rotundamente: «La idea fija no es algo absurdo e incomprensible... sino que tiene un sentido, está bien motivada, forma parte de una... vivencia» (nosotros diríamos: de las vivencias) «del enfermo» (Vorl., p. 259). En otro pasaje (Vorl., p. 284), cuando Freud dice que los síntomas neuróticos, al igual que los actos fallidos y los sueños, «están en relación con la vida de las personas que muestran tales síntomas», vuelve a afirmar explícitamente la pertenencia de todos esos hechos al *todo* del complejo de la conciencia.

En este punto es fácil objetar: puesto que el psicoanálisis se ocupa de la «escoria del mundo de los fenómenos» (Freud), de actos fallidos, sueños y neurosis, no puede decir nada importante sobre la vida normal y despierta de nuestra conciencia, con la que ha de contar la teoría del conocimiento; que la determinación psíquica universal caracteriza precisamente esos ámbitos especiales y remotos, no pudiendo demostrarse que esa misma legalidad rija la vida despierta de la conciencia, que depende de hechos que no son meramente psíquicos. Esta objeción es naturalista y, por lo tanto, yerra el blanco. Efectivamente, los hechos de la vida despierta de nuestra conciencia dependen en muchos sentidos de los cambios del mundo material; pero ¿acaso el propio mundo material no está construido sobre la base de las leyes de nuestra conciencia? Es cierto que llamamos actos fallidos, sueños y síntomas neuróticos precisamente a aquellos fenómenos que son más independientes del mundo material que la vida despierta de nuestra conciencia; pero no son totalmente independientes de él, pues la propia concepción psicoanalítica reconoce que la formación de los sueños, por ejemplo, también depende de la acción de estímulos físicos, y generalmente el psicoanálisis no rechaza la forma tradicional de interpretarlos, sino que la mayoría de las veces se limita a completarla: «No es muy frecuente que el psicoanálisis rechace lo que otros afirman, pues generalmente no hace sino agregar cosas nuevas; pero a veces resulta que aquello que antes se había pasado por alto y que el psicoanálisis añade es precisamente lo esencial» (Vorl., p. 33). Con todo, el psicoanálisis concede a sus objetos específicos una mayor independencia respecto del mundo material que a otros ámbitos de lo psíquico. Así lo

no puede separarse del conocimiento para ser sólo «terapia». La terapia no quiere ser sino conocimiento; para ser correcta, debe poder probarse a sí misma como conocimiento, es decir, cumplir todas las condiciones trascendentales que nosotros hemos formulado de manera general en nuestra teoría del inconsciente. Inversamente, nuestra exigencia del conocimiento de las cosas psíquicas y de los hechos inconscientes no es más que la exigencia a la que el método psicoanalítico trata de dar satisfacción por sí mismo, con independencia de que se presente como terapia o como «investigación que no se preocupa de su utilidad inmediata» (Vorl., p. 262). Si la terapia consiste en última instancia en el conocimiento del sentido de los síntomas por parte del *enfermo,* si el conocimiento del médico se tiene por insuficiente y las enfermedades se consideran incurables mientras el sentido de los síntomas no pueda ser conocido por el propio paciente –así la paranoia y la *dementia praecox,* según los últimos resultados de la investigación–, nosotros no podemos ver en esto sino la aplicación al psicoanálisis de nuestro principio fundamental: el principio de que el análisis del complejo de lo dado encuentra su legitimación última en lo dado inmediatamente, en nuestras vivencias. Es cierto que los hechos inconscientes, como hemos visto, nunca se nos dan inmediatamente, sino sólo mediatamente; pero mediatamente *a través de* nuestras vivencias, por lo que éstas también constituyen el punto de partida fundamental de nuestro conocimiento del inconsciente. Ahora bien, nuestras vivencias nunca pueden darse inmediatamente a otro, sino sólo a nosotros mismos. Por lo tanto, el recurso a lo dado inmediatamente, condición imprescindible para el conocimiento del inconsciente, debe efectuarlo necesariamente el yo empírico, siendo en el complejo de la conciencia de este yo empírico donde han de esclarecerse los hechos inconscientes –damos por supuesta nuestra fundamentación del yo empírico, de la «persona empírica», a través de las leyes del yo fenoménico–. Pero este yo empírico es, en el caso de la terapia psicoanalítica, el enfermo. De este modo reconocemos un caso aparentemente muy especial, y además terapéutico, del método psicoanalítico como la simple consecuencia de un hecho universal y necesario de la vida de nuestra conciencia. Este caso no sólo puede evidenciar la rigurosa conformidad del objetivo cognoscitivo del psicoanálisis con las condiciones y exigencias del método trascendental, sino que al mismo tiempo puede servir como ejemplo de la posibilidad de una interpretación epistemológica del psicoanálisis. Las reflexiones que hemos lleva-

gas, ni tampoco la unidad indisoluble de la «forma» (Gestalt), sino la descomposición del conjunto en sus elementos y el establecimiento de las leyes que lo constituyen como tal. Sin esta descomposición, un conocimiento objetivamente válido de los hechos inconscientes es para el psicoanálisis tan imposible como para nosotros.

Puede que aquí todavía no resulte totalmente evidente la concordancia del método psicoanalítico con los resultados más importantes de nuestra investigación trascendental; para verificar fehacientemente esta concordancia es necesario considerar más detalladamente el psicoanálisis. Pero lo que se ha dicho hasta ahora sobre él permite ya reconocer claramente las tendencias que hemos sintetizado anticipadamente desde el punto de vista epistemológico. El principio psicoanalítico de que «todo lo psíquico tiene un sentido», desarrollado consecuentemente desde la perspectiva de la filosofía trascendental, constituye el punto de partida del conjunto de las determinaciones que acabamos de introducir. Como veremos, todas ellas tienen una importancia fundamental en el método psicoanalítico.

Somos perfectamente conscientes de las *dificultades* que entraña nuestro modo de proceder. Los conceptos que ocupan el centro de nuestra investigación no aparecen en absoluto en el psicoanálisis –lo que no es de extrañar, pues nosotros damos con ellos cuando tomamos el psicoanálisis como objeto de consideración epistemológica–, o sólo aparecen como *hipótesis auxiliares* que se ponderan únicamente desde una perspectiva cognoscitiva práctica, cuya legitimidad filosófica no preocupa en absoluto al psicoanálisis y que, por eso mismo, contienen bastante a menudo ambigüedades de todo tipo, presupuestos dogmáticos y naturalistas. Nuestra labor no sólo habrá de consistir en destacar interpretativamente la relevancia filosófico-trascendental del psicoanálisis, sino también en adoptar una actitud crítica frente a sus hipótesis auxiliares y eliminar las ambigüedades de éstas. En el caso de que nuestra interpretación del método psicoanalítico sea correcta, ha de ser posible introducir correcciones epistemológicas sin que éstas afecten esencialmente a dicho método.

Si nuestra consideración e interpretación del psicoanálisis se centra exclusivamente en Sigmund Freud, no lo hace solamente por respeto a la prioridad temporal de este investigador. Aunque no deseamos entrar en las disputas internas de la discusión psicoanalítica, creemos que estamos en condiciones de afirmar que los trabajos de Freud y de su

estrecho círculo son mucho más afines a nuestra concepción epistemológica que los de las demás tendencias psicoanalíticas; que sus trabajos se mantienen mucho más alejados de la arbitrariedad metafísica que, por ejemplo, las teorías de Jung y Adler, que están más próximas a la caracterología y que, simplemente en razón de nuestras dudas generales sobre ésta, no son tomadas en cuenta por nuestra interpretación epistemológica. Además, nos da la impresión de que el carácter menos dogmático de los presupuestos de Freud se refleja también en la mayor coherencia interna de su teoría. Por eso creemos poder prescindir tranquilamente de las otras teorías psicoanalíticas; máxime cuando nuestro propósito no es en absoluto reunir todo el material existente sobre el tema, sino solamente demostrar la posibilidad del conocimiento efectivo de los hechos inconscientes. Por esta misma razón, también renunciamos a discutir las objeciones formuladas últimamente por la teoría de la Gestalt, que puede reconstruir cualquiera que conozca la tendencia fenomenista, contraria al análisis de sucesiones, de esta teoría. Nos limitaremos a señalar un punto que tiene importancia epistemológica y que afecta a nuestra definición de la cosa anímica. La teoría de la Gestalt acusa al psicoanálisis de «cosificar» las pulsiones, cuando en verdad los fenómenos sólo deberían entenderse en términos *funcionales.* Esta interpretación de la concepción psicoanalítica de las pulsiones sólo es posible cuando se la comprende de manera *naturalista,* una comprensión que ciertamente, esto es innegable, han propiciado algunos psicoanalistas. Pero si, de acuerdo con nuestra concepción del inconsciente y por supuesto también con las cuidadosas definiciones de Freud, comprendemos las pulsiones como «disposiciones», como abreviaciones de nexos psíquicos conforme a leyes, entonces no se ve qué pueda aducirse en contra de una cosificación; el mismo ser cósico es para nosotros, en clara contraposición con la teoría de la Gestalt, un concepto funcional. De acuerdo con la concepción psicoanalítica y también con la nuestra, las pulsiones no son de ningún modo *absolutas,* causas últimas, ni tampoco inmutables; la teoría freudiana de la «dinámica psíquica» las incluye ya plenamente en el curso de la conciencia. No tenemos ninguna razón para dejar de entender la pulsión en términos de cosa psíquica.

En nuestra consideración del psicoanálisis seguiremos, como hemos hecho hasta ahora, la exposición sintética de la teoría psicoanalítica ofrecida por el propio Freud en su «Introducción al psicoanálisis»; una exposición que contiene en sí misma todos los elementos

tamente compatible con el concepto de inconsciente que nosotros hemos fundamentado trascendentalmente. Por otra parte, queremos llamar la atención sobre el hecho de que Freud habla de «procesos en y para sí», con lo que no puede querer decir sino que el inconsciente existe independientemente de nuestra percepción, al igual que lo que nosotros llamamos «cosa en sí inmanente»; pues Freud, al igual que nosotros, excluye del análisis de la conciencia la idea de un ser trascendente. Pero como nosotros hemos definido el ser de las cosas anímicas precisamente como aquel que es independientemente de nuestra percepción, esto es, de nuestras vivencias actuales (aunque encuentra siempre su última legitimación cognoscitiva en nuestras vivencias), la expresión freudiana «procesos anímicos en y para sí» apunta ya a la determinación del inconsciente como algo que se da siempre de modo mediato, como algo distinto de nuestros fenómenos, justamente la determinación que nosotros hemos dado al concepto de inconsciente. Se hace bien en entender inmediatamente las afirmaciones freudianas como si fueran enunciados sobre la *inmanencia del complejo de la conciencia,* en lugar de aislarlas o hipostatizarlas naturalistamente; de este modo se evitan de antemano muchos de los malentendidos de los que es objeto el método psicoanalítico. La posterior polémica de Freud contra la habitual identificación de lo psíquico y lo consciente ha de entenderse también en este sentido, no como la irrupción de un irracionalismo acrítico. Cuando Freud arremete contra la identificación de lo psíquico con la *cogitatio* actual, con lo dado inmediatamente, una identificación que pasa por alto las condiciones del complejo de lo dado, su crítica es absolutamente correcta. Cuando habla de un «pensar o querer inconscientes», por otra parte, por ello no hay que entender vivencias actuales, sino únicamente sus nexos. Sólo el conocimiento de la teoría freudiana de la dinámica psíquica aclarará totalmente estos términos. Mientras tanto, hay que ponerlos a salvo de malentendidos fenomenistas, y poner a salvo el mismo concepto de inconsciente de malentendidos naturalistas.

La afirmación psicoanalítica de hechos psíquicos inconscientes es idéntica a la afirmación de que todos los fenómenos tienen un «sentido». Pues este sentido es la pertenencia de los fenómenos a los nexos conforme a leyes que el método psicoanalítico supone que son inconscientes, o dicho de otro modo: el sentido de los fenómenos, al menos de los fenómenos imposibles de comprender aisladamente, y que en esta medida se presentan como problemas para la investigación psi-

coanalítica, es inconsciente. Para explicar esto claramente, creemos apropiado exponer las líneas generales de la teoría freudiana de los *actos fallidos,* pues es esta teoría la que muestra de la forma más sencilla la referencia de los fenómenos al inconsciente, la que está más cerca de la vida despierta de la conciencia y, por lo tanto, la más útil para nuestros fines; evidentemente, esta teoría es de menor utilidad para el conocimiento de la *dinámica* de lo psíquico. Freud llama actos fallidos a un amplísimo y muy complejo grupo de fenómenos emparentados entre sí por el hecho de que la lengua (alemana) los designa con palabras que tienen en común el prefijo *ver-*; pertenecen a este grupo actos como *Sich-versprechen* (equivocación oral), *Sich-verlesen* (falsa lectura), *Sich-verhören* (falsa audición); y toda una serie de fenómenos «basados en un olvido», pero en un olvido que es solamente *temporal;* por ejemplo, el olvido de un nombre o de un propósito que luego recordamos. Finalmente, Freud incluye en este grupo actos como *Verlegen* (no encontrar) o *Verlieren* (perder) un objeto, y cierto tipo de complicadas equivocaciones de las que aquí podemos prescindir. Estos fenómenos suelen considerarse como hechos *casuales* cuya ocurrencia queda sin explicación, a lo sumo se señala las condiciones en las que normalmente se producen: la indisposición o el cansancio, la excitación o la distracción del que se equivoca. Estas condiciones son algo parecido, para anticipar uno de los temas importantes de la investigación psicoanalítica, a la referencia a taras hereditarias con la que el psiquiatra suele dar respuesta a nuestra pregunta por la razón de las enfermedades mentales. No bastan para conocer la razón de los actos fallidos; no dicen nada sobre su lugar en el complejo de la conciencia. Por una parte, en personas en las que no se da ninguna de estas condiciones también se producen todo tipo de actos fallidos. Por otra, la relación entre acto fallido y falta de *atención,* que está siempre implícita en la determinación de tales condiciones, no siempre se da. La seguridad con la que solemos realizar actos esencialmente *automáticos* desmiente esa relación; basta con pensar en la ejecución musical del virtuoso, que según ese principio explicativo debería ser especialmente propenso a incurrir en esas equivocaciones, mientras que precisamente en él son menos frecuentes. Por eso, cuando hubo algún interés por los actos fallidos, se hizo el intento de explicarlos con la ayuda de las leyes de la asociación de la psicología tradicional. Pero esto sólo pudo hacerse en el caso de la equivocación oral. Se sostuvo que estos actos se producían por aso-

ciaciones de semejanza y contigüidad, y en relación con los casos en los que se dice exactamente lo contrario de lo que se quiere decir también se apeló a una asociación basada en «la estrecha afinidad existente entre los conceptos opuestos». El psicoanálisis no pone en tela de juicio el papel que desempeña la asociación de palabras en la ocurrencia de los actos fallidos. Pero no se conforma con su constatación, que ofrece ciertamente la posibilidad de explicar de qué elementos depende el mecanismo de los actos fallidos, pero no dice por qué aquí y ahora se produce precisamente este acto fallido; es decir, no elimina la contingencia de estos fenómenos mediante su integración en el curso de la conciencia. No obstante, el psicoanálisis debe a la teoría asociacionista una importante sugerencia. Al menos, la teoría asociacionista toma en consideración los actos fallidos, en vez de limitarse a indicar vagamente las condiciones en las que éstos se producen; recurre, pues, a lo dado. El psicoanálisis se vale plena y enérgicamente de este recurso. Si toda conciencia «tiene un sentido», si toda vivencia está referida al complejo de la conciencia en su totalidad, los actos fallidos también han de tener un sentido. El psicoanálisis trata de ahondar en este sentido. Y para ello no empieza poniendo en relación los actos fallidos con los actos intencionados por ellos perturbados. Pues, ciertamente, el acto fallido puede ser similar al intencionado o totalmente contrario a él; pero ¿por qué se produjo precisamente el acto fallido en vez del intencionado?, éste es justamente el problema que no puede resolverse recurriendo al acto intencionado. Así pues, el psicoanálisis parte de los actos fallidos, que tienen un sentido por sí mismos, lo que en principio no significa más que con ellos se expresa ya algo comprensible –aunque todavía no en el sentido de una dependencia del complejo de la conciencia del individuo de referencia–. Freud ilustra este tipo de acto fallido con el siguiente ejemplo. Una señora relata: «Mi marido preguntó al doctor qué dieta debía seguir. Y el doctor le dijo que no necesitaba seguir ninguna dieta, que podía comer y beber lo que *yo* quisiera» (Vorl., p. 23). El «yo» es un acto fallido que está en lugar de «él». Sin embargo, la frase con «yo» también es comprensible en cuanto tal. El psicoanálisis osa entonces establecer una relación en virtud de la cual el hecho aislado, en nuestro caso el acto fallido, se integra en el complejo de la conciencia a través del conocimiento de la significación dada simbólicamente con él, es decir, considera el sentido del acto fallido, tal como se presenta en el recuerdo simple del acto fallido, como la *ra-*

zón de la ocurrencia del acto fallido. Pero este sentido, tal como se nos da a través del acto fallido, no basta para conocer el acto fallido; aunque éste tenga un sentido comprensible por sí mismo, nosotros tenemos la sensación de que carece de sentido en el *complejo de la conciencia,* siendo precisamente esta falta de sentido la nota característica de todo acto fallido. Así pues, en nuestro conocimiento del acto fallido no podemos darnos por satisfechos con el conocimiento de su sentido aislado, sino que hemos de relacionar este sentido con el todo de la conciencia. Esta relación se nos da a través del conocimiento de la intención *perturbada.* Freud expresa todo esto diciendo que los actos fallidos tienen un sentido, que «son actos psíquicos y resultan de la interferencia de dos intenciones» (Vorl., p. 50). Del concepto de intención y de las «pulsiones», a las que lleva este concepto, habremos de ocuparnos después; aquí nos limitaremos a constatar que el «sentido» de los actos fallidos, en tanto que su explicación completa, no es idéntico a la significación simbólica de un acto fallido aislado, sino que consiste en una relación entre esta significación y otros hechos de conciencia, que el «sentido» mismo es un nexo conforme a leyes; que, por lo tanto, no se da nunca inmediatamente, sino siempre mediatamente; y como, según nuestras definiciones, no hablamos de cosas espaciales, sino de cosas psíquicas, podemos decir que el «sentido» es por principio *inconsciente.* De este modo, el desarrollo del método psicoanalítico ha dado como resultado la identidad del inconsciente con el «sentido» de los fenómenos, es decir, su necesaria dependencia de las cosas anímicas, y en este punto ya podemos afirmar que el primer resultado importante de este método concuerda con nuestra investigación trascendental. El siguiente objetivo de la investigación psicoanalítica de los actos fallidos es conocer también el sentido del acto fallido allí donde éste todavía no es comprensible, allí donde hay que poner de manifiesto la intención «perturbadora» y la «perturbada» mediante la descomposición del acto fallido y la simultánea consideración del lugar que ocupa en el curso de la conciencia. El psicoanálisis alcanza en gran medida este objetivo y logra explicar satisfactoriamente la mayor parte de los actos fallidos que se producen. Sin embargo, no afirma de manera general que todos los actos fallidos tienen un sentido, pues considera que este sentido no ha podido descubrirse en todos los casos, y algunas de las explicaciones que se han dado le parecen problemáticas. Basándonos en nuestras consideraciones epistemológicas, nosotros podemos comple-

tar esto diciendo que, en virtud de su pertenencia al curso de la conciencia, todos los actos fallidos *deben* tener un sentido, y que nuestra tarea es conocerlo. La pregunta de si esta tarea puede resolverse en todos los casos, sin embargo, es una pregunta a la que nosotros no nos creemos autorizados a dar una respuesta general, y a la que tal vez no pueda darse una respuesta válida para toda experiencia futura.

No es nuestro propósito aceptar todos y cada uno de los resultados de la interpretación psicoanalítica de los actos fallidos ni defenderla, por ejemplo, del reproche de que es forzada, violenta. No somos nosotros quienes hemos de decidir si el análisis ha logrado esclarecer todos los casos de actos fallidos, si se ha mantenido siempre dentro de los límites de lo dado. Nosotros sólo queremos defender este método de aquellos ataques que afirman que los actos fallidos, puesto que son casuales y faltos de sentido, son por principio imposibles de comprender. Esta contingencia y esta falta de sentido es algo que no podemos admitir en relación con ningún hecho del complejo de nuestra conciencia. Si el psicoanálisis no fuese más que un medio que permitiera refutar satisfactoriamente la afirmación de esa contingencia, le daríamos la bienvenida, sin que por ello hubiésemos de asumir el conjunto de sus aseveraciones y aceptarlas *toto genere.* Sin embargo, la concordancia de su método con nuestras determinaciones trascendentales nos permite decir que la capacidad de conocimiento del psicoanálisis va más allá del simple conocimiento de hechos psíquicos aislados, generalmente incomprensibles. Que la hipótesis de la legalidad universal de lo psíquico, que nosotros compartimos con el psicoanálisis, no equivale en modo alguno a un determinismo que niega la libertad de la voluntad lo comprobaremos después.

Primero hemos de preguntar qué explicación *general* da el psicoanálisis a la ocurrencia de los actos fallidos –que para nosotros son un ejemplo de todos aquellos fenómenos que sólo podemos comprender recurriendo al inconsciente–. Pues el «sentido» de un acto fallido, en la acepción psicoanalítica del término, tiene única y exclusivamente carácter de *ley individual;* no dice absolutamente nada sobre las leyes de constitución del *término genérico* acto fallido. El psicoanálisis responde a nuestra pregunta con una *teoría;* de modo similar a como la astronomía responde a la pregunta por la causa de los movimientos de los cuerpos celestes con teorías que en parte tienen una validez hipotética, mientras que la naturaleza de los diferentes cuerpos celestes puede determinarse

en gran medida con los medios de la astronomía y de la astrofísica; con esto no estamos comparando, dicho sea de paso, la relevancia de estos dos ámbitos teóricos y de sus conocimientos, lo único que hacemos es llamar la atención sobre las coincidencias en lo que respecta a su estructura epistemológica. Pues es precisamente el carácter teórico de las explicaciones que el psicoanálisis propone para el conjunto de los hechos inconscientes lo que provoca la mayor parte de los ataques que emprende contra él la filosofía. Ésta le acusa siempre e injustificadamente de dogmatismo; la mayoría de las veces con la sola intención de poner a salvo de las teorías psicoanalíticas, que a menudo atentan directamente contra los hábitos de pensamiento existentes, sus propios dogmas, las más de las veces caracterológicos, derivados del concepto de personalidad del idealismo poskantiano; no es una casualidad que Freud haya analizado con profunda ironía los tantas veces citados versos de Suleika sobre la personalidad como el bien supremo de los mortales, que los haya tachado de «narcisistas», de introvertidos, y que les haya opuesto como contrafigura positiva la respuesta de Hatem-Goethe a Suleika. La evaluación de las teorías psicoanalíticas ha de tener presente, por otra parte, que en el ámbito psíquico la distinción entre leyes individuales y leyes generales no es tan fácil y tajante como, por ejemplo, en la experiencia ingenua de la realidad espacial. La concepción científica de las cosas físicas, de los cuerpos, como nexos *funcionales,* elaborada por primera vez por Mach, restringe ya la validez de la distinción entre cosa y ley para el mundo corpóreo, una distinción que, en tanto que disyunción pura, es propia del pensamiento *precientífico;* y sería una tarea muy interesante desde el punto de vista epistemológico mostrar cómo los resultados de la moderna teoría atómica y electrónica han seguido restando validez a esa distinción. Pero como las formaciones conceptuales que determinan nuestro mundo de cosas psíquicas siguen siendo totalmente ajenas a las preocupaciones precientíficas, o en cualquier caso el ingenuo pensamiento precientífico no dispone de las cosas anímicas con la misma seguridad con la que cree disponer de las cosas espaciales, la ciencia se enfrenta aquí a un material mucho menos preformado –y si se quiere, también mucho menos falseado– que en el caso del mundo corpóreo, por lo que no debe sorprenderle no encontrar una separación tan tajante entre ley individual y ley general como en el mundo físico, donde ha de empezar *invalidándola* cuando está condicionada ontológicamente, es decir, cuando no es simplemente una separación de orden conceptual. Establecer

valoración epistemológica de la teoría freudiana de las pulsiones, que está ligada a la comprensión del sentido como intención. El carácter tautológico (desde el punto de vista epistemológico) de la expresión freudiana «fenómeno percibido» no ha de desconcertarnos; Freud emplea el término «fenómeno» de manera más vaga que nosotros, como sinónimo de «hecho», no en nuestro sentido pleno de «vivencia», que él designa con la expresión «fenómeno percibido»; en esto podría haber reminiscencias de la psicología del acto de Brentano.

Pero ¿cómo entiende Freud el mecanismo de la «intención» que causa el acto fallido, y no sólo el acto fallido? Al considerar la explicación de Freud, que constituye el verdadero núcleo de la teoría psicoanalítica, hay que volver a recordar que la teoría de la intención no afirma sino la pertenencia de los fenómenos observados a complejos *psíquicos,* el hecho, por lo tanto, de que estos fenómenos no pueden concebirse como efectos del mundo material; y, además, que ocupan un lugar determinado, según unas leyes que hay que entender, en el *complejo de la conciencia.* Freud expresa ambas cosas con absoluta claridad: «Habrá que... investigar si una manifestación anímica determinada es un efecto directo de influencias somáticas, orgánicas y materiales, en cuyo caso no será objeto de investigación psicológica, o si, por el contrario, se deriva de otros procesos anímicos... Esta circunstancia es la que tenemos presente cuando calificamos a un fenómeno de proceso anímico, por lo que es más apropiado presentar nuestra afirmación de esta forma: el fenómeno es significativo y posee un sentido. Por sentido entendemos una significación, una intención, una tendencia y un lugar en una serie de complejos psíquicos» (Vorl., pp. 50 ss.). Desde el punto de vista epistemológico tampoco cabría definir más exactamente la «tendencia psíquica» que como un complejo de la conciencia conforme a leyes. Freud pasa a la siguiente determinación conceptual resumiendo las características, obtenidas empíricamente, de las «tendencias» perturbadoras en el sentido establecido –las perturbadas se recuerdan claramente, por lo que no son un problema–, y reuniendo las características comunes a todas las tendencias perturbadoras observadas hasta el momento en la definición de una ley que abarca todos esos casos. Freud ofrece ejemplarmente esta síntesis, en primer lugar, para las equivocaciones orales; por su importancia general y decisiva para el conjunto del método psicoanalítico podemos aducir aquí esta síntesis, aunque en cuanto tal está limitada a un ámbito muy concre-

to. La tendencia perturbadora «*ha sido... contenida. Como el hablante se ha decidido a no dejarla surgir en su discurso, incurre en la equivocación, esto es, la tendencia contenida se manifiesta contra su voluntad, ya modificando la expresión de la intención por él aceptada, ya confundiéndose con ella, ya ocupando directamente su lugar.* Éste es el mecanismo de la equivocación oral» (Vorl., pp. 55 s.; los subrayados son de Freud). Este hecho comprobado empíricamente de la equivocación oral (la corrección empírica de las observaciones realizadas es únicamente responsabilidad de la investigación psicoanalítica, a nosotros sólo nos interesa la crítica epistemológica del *método* psicoanalítico para el conocimiento del inconsciente), este hecho vuelve a expresarlo Freud en forma de ley: *«La contención de la intención de hacer algo (constituye) la condición indispensable... para que se produzca la equivocación oral»* (Vorl., p. 56; subrayado por Freud). El psicoanálisis ofrece de este modo una explicación general de los actos fallidos y, al mismo tiempo, los primeros conocimientos empíricamente válidos sobre la dinámica del curso de la conciencia, es decir, la ley con la que explicamos el cambio de las cosas anímicas: «No sólo sabemos que (los actos fallidos) son actos anímicos en los que podemos reconocer un sentido y una intención, no sólo sabemos que resultan de la interferencia de dos intenciones distintas, sino también que una de estas intenciones tiene que haber experimentado antes cierta contención para manifestarse a través de la perturbación de la otra» (Vorl., pp. 56 ss.). El hecho de la contención de una intención –que es «inconsciente» y cuya contención es la regla para la ocurrencia de otros fenómenos inexplicables, no sólo de los actos fallidos, sino también de los sueños y de los síntomas neuróticos– lo resume Freud en el concepto de *«represión»* y lo transfiere al campo entero de la investigación psicoanalítica.

Antes de pasar a considerar, al menos desde un punto de vista general, la aplicación de los conceptos fundamentales obtenidos en el ámbito de los actos fallidos a otros ámbitos psíquicos, la diferenciación del inconsciente que de ella resulta, los rasgos más generales de la dinámica que trae consigo, y de ponderar la posición fundamental del psicoanálisis sobre el problema del determinismo y de la dependencia de las leyes psíquicas respecto de las físicas, hemos de examinar detenidamente el *método* que nos conduce al conocimiento del inconsciente y de su mecanismo. Este método está íntimamente relacionado con la estructura de los procesos inconscientes y viene dado con la exposición

de su mecanismo, o más bien: conocemos el inconsciente aplicando precisamente el método conforme al cual hemos de investigar siempre el complejo de la conciencia, pues el método está trazado previamente por éste. Con ello no afirmamos sino lo que ya hemos dicho de forma general sobre el concepto de *análisis* en nuestra investigación trascendental de las cosas psíquicas y del concepto de inconsciente, a saber, que el análisis no es meramente un medio para acceder a cosas psíquicas que a veces también podrían ser falseadas por él, sino que el análisis constituye el único fundamento cognoscitivo de las formaciones conceptuales que sintetizamos en los términos de cosa psíquica e inconsciente, pues solamente él ofrece los elementos trascendentales que nos permiten formar el concepto de un ser psíquico permanente, independiente de la percepción actual. Así pues, no incurrimos en una *petitio principii* si afirmamos que el mecanismo del inconsciente y el mecanismo del conocimiento del inconsciente son idénticos; sólo podemos establecer la validez objetiva del primero recurriendo consecuentemente al segundo; los factores del complejo de la conciencia, que son los fundamentos de todo conocimiento, son también los fundamentos de los procesos que nosotros llamamos inconscientes. El sentido más profundo de esta identidad es que los factores trascendentales son los hechos *últimos* con que nos encontramos, y que para decir algo válido sobre el complejo de la conciencia y, por lo tanto, para hacer evidentes esos mismos factores, tenemos que presuponer su validez. Sólo falsas operaciones logicistas podrían hacernos dudar de esto; nosotros no pretendemos deducir los factores trascendentales (como tampoco podríamos aceptar en sentido estricto el concepto kantiano de una *deducción* de las categorías, sino que vemos el mejor resultado de esa supuesta deducción en el *análisis* del complejo de la conciencia inaugurado por ella); lo que nosotros pretendemos es *mostrar* su validez real, lo que equivale a decir que no hay ningún «origen» independiente de las condiciones trascendentales, como cree, por ejemplo, la Escuela de Marburgo, sino que nuestro método consiste en partir del *todo* de la conciencia, del complejo de lo dado, para llegar a sus *partes* y de este modo determinar las leyes conforme a las cuales las partes se relacionan con el todo. Aquí radica la verdadera fundamentación trascendental del método psicoanalítico y la justificación de su pretensión de que su forma de conocimiento del inconsciente es idéntica a la forma del inconsciente en sí. Pues el inconsciente en sí no es sino la ley

de procesos psíquicos independiente de nuestra percepción, y esta ley es al mismo tiempo el fundamento de nuestro conocimiento de lo psíquico. Aquí nos adelantamos cautelosamente a nuestra interpretación del psicoanálisis. Pues la corrección de una interpretación epistemológica de su método es inseparable de la clarificación de la relación del método con su «objeto», el inconsciente. Al mismo tiempo, creemos haber ofrecido una fundamentación trascendental del nombre y del concepto de psico*análisis* que nos permite seguir la exposición freudiana del método sin vernos obligados a dar al concepto de análisis un sentido distinto (naturalista) del que tiene en Freud, por el que el conocimiento del inconsciente se entiende esencialmente como comprensión de la ley constitutiva del inconsciente.

Continuemos aclarando el método del conocimiento psicoanalítico del inconsciente al hilo de la teoría freudiana de los actos fallidos. Ahora nos preguntamos «cómo es posible determinar las dos tendencias que interfieren entre sí» (Vorl., p. 35). Una de estas dos tendencias, la perturbada, es, como sabemos, «siempre indudable; la persona que comete el acto fallido la conoce y la reconoce» (Vorl., p. 35). Lo problemático es el conocimiento de la intención *perturbadora*. A menudo, como ocurre en muchas equivocaciones orales, se manifiesta sin más; así sucede cuando la persona que habla se *corrige* a sí misma. Freud pone un ejemplo: «Esto *drurará (draut)*..., no, esto durará quizá todavía un mes». Cuando se le pregunta por qué ha dicho primero «drurará» *(draut)* en vez de «durará», se acuerda: «Yo quería decir que aquello era una *"triste" (traurige)* historia». La semejanza de las palabras «durará» *(dauert)* y «triste» *(traurige)* ha sido la condición de la ocurrencia del acto fallido precisamente en ese lugar; su *explicación,* sin embargo, sólo se obtiene mediante la efectuación del recuerdo de la intención perturbadora, que es la significación de la palabra «triste» *(traurige)* y que lleva a la palabra deformada «drurará» *(draut)*. Para el método psicoanalítico del conocimiento del inconsciente, aquí lo importante es que ha sido «necesaria cierta intervención para aclarar la situación. Ha habido que interrogar al hablante sobre el motivo de la equivocación y sobre lo que pensaba de ella. De lo contrario, posiblemente habría seguido hablando sin fijarse en ella y sin querer aclararla. Pero, interrogado, la ha aclarado, y lo ha hecho con la primera idea que ha acudido a su mente. Pues bien...: esa pequeña intervención y su resultado es ya psicoanálisis, y el modelo de toda investigación psicoanalítica» (Vorl.,

p. 36). Este pasaje contiene *in nuce* dos de los elementos más importantes del método psicoanalítico (e incluso del desarrollo de toda investigación psicoanalítica, según Freud): el recuerdo simple en tanto que legitimación de la cosa anímica inconsciente, de la ley individual de la «tristeza» en el caso que nos ocupa, que «se manifiesta» como acto fallido; y el método de la «asociación libre», que consiste en aprovechar la primera idea que acuda a la mente para conocer el inconsciente, un método que no es exclusivo del psicoanálisis, sino que, como mostrará nuestra interpretación, también es apropiado para aclarar satisfactoriamente desde el punto de vista epistemológico la relación del psicoanálisis con el problema del *determinismo*.

La explicación que Freud ofrece de este método o, si se quiere, de la técnica del psicoanálisis, para defenderlo de la objeción de que toma lo casual por algo necesario es una explicación digna de tener en cuenta, sobre todo porque es precisamente la eliminación de la contingencia lo que acerca el psicoanálisis a la concepción trascendental de las leyes del curso de la conciencia y porque, además, es justamente esa presuposición, intangible según los resultados de nuestra investigación, la que ha desencadenado los ataques más duros contra el psicoanálisis, algunos de ellos, por su forma, muy poco científicos. La objeción es la siguiente: con la primera idea que acude a la mente no se prueba que el acto fallido se ha producido así y no de otro modo. «Podría ser así, pero también de otro modo.» A la persona interrogada «habría podido acudirle a la mente una idea distinta, igual de apropiada, si no más, para explicar su equivocación», éste es el argumento que Freud pone en boca de un supuesto adversario. Al que replica que muestra muy «poco respeto... ante los hechos psíquicos» (Vorl., p. 37). Así como un análisis químico que concluye que determinada sustancia tiene este peso y no otro distinto no puede ponerse en duda y considerarse contingente, tampoco cabe considerar casual, dudoso y sustituible por otro a un hecho psíquico que está ahí y que tiene un sentido en el complejo de la conciencia. Freud arremete de este modo contra la «ilusión de una libertad psíquica», con lo que obviamente sólo hace referencia a la creencia en la existencia de hechos psíquicos sustraídos a las leyes de la conciencia; no niega de forma general la posibilidad de *actos de voluntad*. El psicoanálisis admite obviamente esta posibilidad y tampoco la excluye para la «asociación libre», es decir, podría entender perfectamente la respuesta de la persona interrogada como un acto de voluntad. Es

más, el psicoanálisis suele considerar gran parte de las «asociaciones libres» expresadas durante una de las fases de la terapia como actos de voluntad y reconocer su importancia para el conocimiento del «sentido» de los síntomas. Pero en tanto que actos de voluntad, esos hechos no son en absoluto casuales. Sino que esos datos inmediatos, esas vivencias, son caracterizados como «actos de voluntad», el hecho de que reconozcamos una vivencia como un acto de voluntad es un hecho irreducible, y cuando formemos conceptos, las leyes en las que integramos los fenómenos, hemos de tener presente que los fenómenos incluidos en ellos son precisamente actos de voluntad y que desde un punto de vista fenoménico podemos distinguir los actos de voluntad de cualquier otro tipo de vivencias. El mismo concepto de *voluntad* es el ejemplo más típico de ese modo de formar conceptos, que tampoco es ajeno al psicoanálisis, pues está entre los hechos fenoménicos fundamentales con los que se encuentra, las «tendencias». Esto es todo cuanto diremos aquí sobre el problema de la «libertad psíquica» y de la compatibilidad de esa libertad con el concepto de ley psíquica.

Con esta última explicación dejamos el estrecho ámbito de los actos fallidos, que nos ha servido de ejemplo general, y pasamos a ocuparnos de la aplicación de los conceptos fundamentales aquí obtenidos a otros dominios psicoanalíticos, de su diferenciación y de sus relaciones más generales.

En la *teoría del sueño* Freud amplía el concepto de inconsciente –que en la teoría de los actos fallidos aún no podía ocupar un lugar central, pues aquí los hechos inconscientes eran relativamente fáciles de recordar, de «hacerlos conscientes»–, amplía el concepto de inconsciente, decimos, y lo transforma en el concepto de *saber inconsciente*. Después de las reflexiones que hemos realizado, es claro que este concepto no puede hacer referencia a un saber *actual*. Y, de hecho, así es. Significativamente, Freud toma como ejemplo el caso de un individuo recién despertado de la hipnosis que al principio no puede recordar ninguna de las vivencias que ha tenido durante la sesión hipnótica, y que ante las insistentes preguntas del médico que lo ha hipnotizado empieza a recordar, hasta que finalmente es capaz de referir todos y cada uno de los sucesos que le han acaecido durante la hipnosis. Este saber se revela claramente como un saber independiente de la percepción actual, como un saber cuya percepción ofrece dificultad; pero, al mismo tiempo, como un saber que puede explicarse

mica inconsciente, cuya «manifestación» es tanto elemento onírico cuanto idea asociada. Pero esta técnica heurística para el conocimiento del inconsciente no permanece ligada al elemento onírico conservado en el recuerdo en tanto que idea inicial, sino todo lo contrario. Según Freud, «la libertad de asociación presenta todavía un grado superior, que se da... cuando abandonamos también esta idea inicial y no conservamos más que el sentido y la especie de la ocurrencia, pidiendo al sujeto que piense libremente, por ejemplo, en un nombre propio o en un número. Esta ocurrencia debería ser» –en el caso de que supusiésemos erróneamente la posibilidad de que algo psíquico sea casual– «aún más arbitraria e imprevisible que la utilizada en nuestra técnica. Sin embargo, puede demostrarse que está siempre rigurosamente determinada por importantes dispositivos internos, que en el momento en que actúan nos son tan desconocidos como las tendencias perturbadoras de los actos fallidos y las que provocan los actos casuales» (Vorl., p. 101). Así pues, el sentido de la técnica de la asociación libre es, expresado de manera muy general, el siguiente: ir excluyendo, en la medida de lo posible, el recuerdo consciente con el propósito de influir en el mecanismo del recuerdo, de modo que acabe predominando el recuerdo inconsciente, cuyo riguroso esclarecimiento ha de conducirnos al conocimiento de los hechos inconscientes. Del análisis del conjunto de las relaciones simbólicas claras y distintas no podría obtenerse un conocimiento del inconsciente; es cierto que esos hechos también forman parte de las cosas anímicas inconscientes en tanto que manifestaciones suyas, pero no son precisamente las leyes de la función simbólica clara las que constituyen las cosas anímicas. Por otra parte, el conocimiento de las cosas anímicas equivale a la aprehensión *consciente* de los hechos inconscientes y, por lo tanto, a su reducción al recuerdo simple. Nuestra tarea no es determinar el valor heurístico del método de la asociación libre, sino solamente mostrar la esencial integración de este método en la forma de conocimiento psicoanalítica. No discutiremos en qué medida el método de la asociación libre contribuye al correcto conocimiento del inconsciente, ni qué fuentes de error pueden esconderse en él. Nuestro único cometido es considerar la *posibilidad* de este método en el marco de nuestras determinaciones epistemológicas fundamentales. El propio Freud, por lo demás, tampoco ha dado especial importancia a la estructura cognoscitiva de este método, apenas lo ha explicitado, sino que ha hecho un uso eminentemente práctico del mismo. Hemos sido no-

sotros quienes, entre otras cosas, nos hemos propuesto incluirlo en nuestra exposición del psicoanálisis y esclarecerlo desde el punto de vista epistemológico. Por otra parte, apenas parece necesario distinguir el método de la asociación libre de los métodos de asociación de la psicología experimental tradicional, como, por ejemplo, el llamado «método de hits» («Treffermethode»). Pues los métodos de la psicología experimental se dirigen a la obtención de leyes de la asociación, unas leyes que esta psicología trata de establecer haciendo abstracción del sentido de las asociaciones; en la concepción psicoanalítica, en cambio, estas leyes, por más probadas que estén, no indican sino las condiciones de la ocurrencia de las asociaciones, no son nunca una explicación de las mismas. El objetivo del psicoanálisis, por el contrario, es siempre descubrir el *sentido* de las asociaciones.

El hecho de que lo inconsciente, que nosotros entendemos como la causa de los actos fallidos, de los sueños y de los síntomas neuróticos, no es casi nunca una vivencia aislada, sino una complexión de vivencias y, por lo tanto, una ley para vivencias ulteriores, no escapa a la atención de Freud. En la discusión del método de la asociación libre, Freud expresa este hecho de forma muy próxima a nuestra terminología epistemológica: «La investigación muestra» que las ocurrencias espontáneas, que están ligadas a una idea inicial, «además de la conexión que hemos establecido entre ellas a través de la idea inicial, se hallan bajo la dependencia de determinados *complejos,* es decir, de grupos de ideas e intereses dotados de una poderosa carga afectiva, cuya intervención permanece, por el momento, ignorada, esto es, inconsciente» (Vorl., p. 103). Aquí se introduce el concepto de complejo, y todas las complicadas acepciones con las que el psicoanálisis emplea posteriormente este concepto, y que nosotros no tenemos por qué considerar, pueden reducirse a esta acepción más simple del mismo.

Si Freud espera que el método de la asociación libre, que conserva un *elemento del sueño* como idea inicial, no conduzca al conocimiento de un complejo cualquiera, sino precisamente al conocimiento del sentido del sueño del que nuestro recuerdo conserva un elemento, es porque los elementos oníricos recordados –que el psicoanálisis considera conscientes– son, según la concepción psicoanalítica, manifestaciones de cosas anímicas. Como la idea conservada, el elemento del sueño, «procede de la vida anímica del sujeto, de fuentes por él ignoradas, y en esta medida podría muy bien ser ella misma "producto de un complejo", (así pues)

no es quimérico esperar que las ideas ulteriores enlazadas con los elementos de un sueño estén también determinadas por el complejo al que pertenece dicho elemento y que, por consiguiente, puedan ayudarnos a descubrir ese complejo» (Vorl., p. 105). De este modo se ha sentado el principio fundamental de la formación y la interpretación de los sueños. El «sentido» de los sueños, de forma análoga al «sentido» de los actos fallidos, permanece «oculto, inaccesible» para el sujeto del sueño incluso después del sueño. Freud vuelve a introducir aquí el concepto de inconsciente y lo determina con mayor exactitud: «Como (nos) muestra el caso de la palabra olvidada o de la tendencia perturbadora que provoca un acto fallido, no se trata aquí sino de cosas *momentáneamente inconscientes*. Es obvio que, frente a éstas, podemos llamar *conscientes* a los elementos mismos del sueño y a las ideas sustitutivas obtenidas por asociación» (Vorl., p. 108). Freud también expresa esta diferencia entre sueño y sentido del sueño diciendo que llama «*contenido manifiesto del sueño* a aquello que el sueño relata» –y que a nosotros, obviamente, cuando lo analizamos, tampoco puede dársenos de otro modo que a través del recuerdo–, e «*ideas latentes del sueño* a lo oculto, a lo que sólo podemos acceder analizando las asociaciones del sujeto en relación con su sueño» (Vorl., p. 115). Como no podemos cerciorarnos de las ideas latentes del sueño por medio del recuerdo o de la técnica de la asociación –y que nunca podemos hacerlo sin resistencia es uno de los principios fundamentales de la teoría freudiana de los sueños, que evidentemente aquí no podemos considerar exhaustivamente; o, para ser más exactos, de la teoría del deseo, que conduce a la teoría de las pulsiones y a la concepción dinámica de la vida de la conciencia–, como nuestro conocimiento del sentido de los sueños encuentra necesariamente resistencia, pero al mismo tiempo sigue siendo necesario suponer un sentido de los sueños, Freud modifica su terminología, de acuerdo con la cual había determinado lo inconsciente como lo momentáneamente inconsciente, y pasa a hablar de *lo permanentemente inconsciente* (véase Vorl., pp. 145 ss.). En una parte de su obra, Freud emplea el concepto de lo permanentemente inconsciente como un concepto que ya no se presenta como una ley de lo dado inmediatamente en el sentido en que lo entiende nuestra investigación trascendental, sino como una hipótesis independiente del complejo de la conciencia que, partiendo de la filogénesis del ser humano, convierte ciertos hechos inconscientes de la vida de la conciencia del individuo en patrimonio de la especie y culmina en una teoría de los símbolos oníricos

anímicos inconscientes son vivencias *actuales* inadvertidas? De ningún modo. Inconsciente o, mejor dicho, momentáneamente inconsciente, pero dada en forma de recuerdo rudimentario, es la orden dada y el nexo entre esta orden y la acción actual; pero ni la acción actual es ahora inconsciente, ni puede la orden, cuando fue dada, haber sido inconsciente para el que la recibió, pues de lo contrario no podría actuar ahora conforme a ella; no es, pues, que una vivencia sea inconsciente en el momento en que la tengo, sino que una vivencia pasada es para mí ahora inconsciente, en el sentido de ese hecho absolutamente simple del inconsciente que hemos hallado en nuestra investigación trascendental del concepto de inconsciente; inconsciente es, además, el nexo entre esta vivencia pasada y la actual, es decir, la cosa psíquica cuya manifestación es la vivencia actual. Visto así, el proceso supuestamente inconsciente es un hecho que concuerda totalmente con nuestros conocimientos trascendentales; toda la problemática viene exclusivamente de la ambigüedad del término «proceso». Si por proceso no entendemos sino un nexo conforme a leyes entre vivencias, entonces no hay nada que objetar.

Al igual que el sentido del sueño, para Freud el sentido de los síntomas neuróticos también es inconsciente. Freud reúne en la consideración de las neurosis las determinaciones propias de la teoría de la intención y del deseo y del mecanismo de represión en forma de una «*dinámica*» de lo psíquico, que ciertamente aquí no podemos exponer *in extenso,* pero de la que hemos de tratar algunos aspectos relevantes desde el punto de vista epistemológico. El punto de partida de esta dinámica es la idea de que «los síntomas desaparecen en cuanto se conoce su sentido» (Vorl., p. 291). Freud quiere dar a esta idea un alcance general afirmando que «este saber» debe «basarse en una transformación interna del enfermo, y ésta sólo puede conseguirse mediante un trabajo psicológico orientado a unos fines determinados» (Vorl., p. 291). La relación entre *ambas* condiciones necesarias, la referida a la dependencia de la formación del síntoma respecto de nuestro conocimiento y la de la transformación del enfermo mediante un «trabajo psicológico» –por el que no hemos de entender sino lo que Freud ha ilustrado con el ejemplo paradigmático del análisis de un acto fallido–, esta relación constituye el punto de partida de todas las investigaciones posteriores sobre la dinámica. En la relación de los síntomas con su sentido es decisivo el mecanismo de represión: así como los actos fallidos se interpretan como interferencias entre una

intención perturbada y una intención perturbadora, así como los sueños se entienden como el resultado de una elaboración del sueño que parte de deseos inconscientes, que se apodera del material, también inconsciente, de los restos diurnos y cuyo resultado es asimismo una interferencia, pues a la elaboración de los sueños conforme a los deseos se opone una «censura del sueño» inhibidora (así concibe Freud el mecanismo de formación del sueño), también los síntomas neuróticos son interferencias entre un deseo reprimido, a cuya satisfacción sirven, o, mejor dicho, cuya satisfacción sustituyen, y una tendencia que censura, perturba e inhibe la formación del deseo. Freud ha situado el continuo antagonismo entre estas dos tendencias, que para él constituye el antagonismo fundamental de la vida psíquica, en el centro de la discusión de sus escritos tardíos y ha tratado de concebirlo como un antagonismo entre el «ello» y el «yo». La suposición de este antagonismo equivale a la concepción de la vida de la conciencia como un «juego de fuerzas de las potencias anímicas», a la comprensión de la necesaria dependencia mutua de los cambios de las cosas psíquicas, una dinámica de cuya estructura todavía habremos de ocuparnos en nuestra interpretación, pero en este punto resulta ya evidente que no es necesariamente el resultado de una hipostatización naturalista de los conceptos. A esta dinámica pertenece también claramente el principio, formulado en términos excesivamente cuantitativos, según el cual la intensidad de la represión es equivalente a la intensidad de la resistencia que el analizado opone a su análisis. Freud intenta expresar de forma general esta dinámica con el concepto de equivalencia de cuantos pulsionales comparables, y de este modo sustituir la dinámica de la vida anímica por lo que él denomina una *economía*. Aquí no discutiremos la problemática de esta concepción económica de la vida anímica, que se debe a la imposibilidad de aplicar directamente los principios de ponderabilidad y mensurabilidad, válidos para el ámbito de las cosas físicas, tanto al ámbito fenoménico como a las cosas anímicas; nos parece que con esta concepción de la «economía psíquica» la investigación psicoanalítica no ha logrado sobrepasar el nivel alcanzado por la ley de Weber-Fechner, cuestionada hace ya mucho tiempo. Lo importante para nosotros es, antes bien, que la concepción dinámica da lugar a una diferenciación del concepto de *inconsciente*. La medida de esta diferenciación son los conceptos de *represión* y *censura*. Todos los fenó-

menos *no* censurados son pura y simplemente inconscientes; de entre éstos, aquellos a los que el mecanismo de censura ha impedido llegar a ser conscientes reciben el nombre de reprimidos. Los que han sufrido la censura sin haber sido «rechazados» por ella, es decir, sin haber tenido que transformarse, son *preconscientes*. Finalmente, conscientes son sólo aquellos fenómenos que nosotros también hemos definido como «conscientes en sentido estricto, pleno». Aquí, a nosotros no nos interesa tanto examinar críticamente el mecanismo hipotético-causal del que resulta esta diferenciación cuanto ilustrar con un ejemplo cómo, en general, el psicoanálisis se sirve de sus teorías dinámicas para establecer distinciones conceptuales y, en particular, cómo lo hace en el caso del concepto de inconsciente.

Nos queda exponer brevemente cómo concibe el psicoanálisis la relación del mundo psíquico con el físico. Puesto que el psicoanálisis no ofrece una teoría completa de esta relación, ni tiene por qué ofrecerla, citaremos dos consideraciones muy significativas de Freud. La primera de ellas se encuentra en la teoría freudiana de la amnesia: «Al hablar del "sentido" de un síntoma nos hemos referido tanto a su origen como a su finalidad u objetivo, es decir, tanto a las impresiones y vivencias en las que tiene su origen como a las intenciones a las que sirve. El origen de un síntoma se reduce a impresiones procedentes del exterior que alguna vez fueron necesariamente conscientes, pero que después se han vuelto inconscientes a consecuencia del olvido en que hubieron de caer. Por el contrario, la finalidad del síntoma, su tendencia, es siempre un proceso endopsíquico que pudo llegar a ser consciente alguna vez, pero que también puede haber permanecido siempre en el inconsciente» (Vorl., p. 294). Éste sería el caso de todos aquellos hechos que nunca han sido vivencia, sino que son una ley *para* vivencias; el caso, por ende, de todas las *cosas* anímicas. La segunda consideración reveladora la introduce Freud cuando distingue las neurosis actuales de las psiconeurosis. Freud cree que *ambas* están causadas por las pulsiones, en ambos casos deriva los síntomas de la *libido*. «Pero los síntomas de las neurosis actuales: pesadez de cabeza, sensación de dolor, irritación de un órgano, debilitación o detención de una función, carecen de "sentido", esto es, de significación psíquica. No sólo se exteriorizan básicamente en el cuerpo, como también lo hacen, por ejemplo, los síntomas histéricos» –que se incluyen, como es conocido, en las psiconeurosis–, «sino que constituyen procesos exclusivamente somáticos, en cuya génesis fal-

quiatría es incapaz de explicarlos exclusivamente a partir de las leyes de lo psíquico. Pero si la complexión de las vivencias, excluida toda trascendencia, debe bastar para ofrecer una explicación necesaria de los síntomas, esto equivale a decir que esta complexión debe ser unitaria y necesaria. Unitaria: pues *todas* las vivencias han de pertenecer a ella, si es que todas las vivencias, tal como exige el psicoanálisis, han de poder explicarse suficientemente recurriendo a dicha complexión; y originariamente el concepto de unidad de la conciencia no significa sino que todas nuestras vivencias se caracterizan por ser vivencias de una misma conciencia; que ninguna de ellas sería una vivencia nuestra si no perteneciese ya a esa complexión; expresado en términos kantianos: que el yo pienso acompaña a todas nuestras representaciones. Y esa complexión ha de ser necesaria, pues todas las vivencias adquieren su «sentido», y con él la posibilidad de su ordenación, solamente en virtud de su pertenencia a ese complejo unitario de la conciencia. El psicoanálisis expresa la pertenencia de todos los fenómenos al complejo unitario y necesario de la conciencia afirmando que todos los «fenómenos (tienen) un sentido». Con esto no se niega en modo alguno, como sucede en el concepto de intencionalidad de la fenomenología de Husserl, los componentes de impresión de la conciencia, ni se los sustituye por una referencia simbólica omnilateral a un objeto (supuesto como trascendente). La suposición de esta objetividad trascendente es completamente ajena al psicoanálisis. Para el psicoanálisis, que valora muy positivamente la participación de las *sensaciones* en el complejo de la conciencia, sentido no significa sino que «el matiz de toda vivencia depende también de todos los elementos de la vivencia *precedente,* pero la vivencia de este momento precedente también depende, a su vez, del momento que la precede a *ella,* etc.», por lo que hemos de decir que «todo momento de nuestra vida está también influido por *todas* las vivencias pasadas y que, por lo tanto, las repercusiones de todas las vivencias pasadas –por lo general inadvertidas– subsisten como componentes de nuestra predisposición»[24]. Así pues, la forma más general del «sentido» de las vivencias, aquella de la que parte el psicoanálisis, no es idéntica a la referencia a un supuesto ser cósico, pero tampoco a la función simbólica a través del «recuerdo claro y distinto», y de este modo funda el concepto de inconsciente en ab-

[24] Cornelius, *Einleitung in die Philosophie,* cit., p. 312.

la filosofía trascendental, no sustituye un «dato inmediato» por «algo distinto», sino que cumple exactamente las exigencias de la filosofía trascendental, que, evidentemente, también nos enseña que, para el orden de lo dado, en el complejo de la conciencia no hay impresiones *independientes* del recuerdo; que exige que, para formar conceptos, los hechos han de tomarse siempre como se ofrecen en el marco del recuerdo, con lo que es obvio que pone «algo distinto» en el lugar de las impresiones; pero, al mismo tiempo, reconoce el carácter irrecuperable de las impresiones, y con él la necesidad de ese modo de proceder. El psicoanálisis se atiene, pues, a la inmanencia del complejo de la conciencia de manera tan rigurosa y consecuente como prescribe la filosofía trascendental. Es precisamente el análisis del mecanismo del recuerdo y de todo cuanto se da de modo mediato lo que permite al psicoanálisis descubrir el sentido de hechos que permanece oculto para la psicología tradicional. La concepción del curso de la conciencia como unidad, la interpretación de esta unidad como ley universal para toda vivencia singular y la limitación a la complexión de las vivencias previa exclusión de toda trascendencia, esto es lo que el psicoanálisis y la filosofía trascendental tienen en común.

Esta coincidencia es, al mismo tiempo, una coincidencia de *método.* De acuerdo con ella, el psicoanálisis, aunque se presente como terapia, es, en primer lugar, un principio de *conocimiento,* del conocimiento de hechos de nuestra conciencia. Pues el psicoanálisis parte del complejo de lo dado en la unidad de la conciencia personal y avanza distinguiendo, ordenando y comprendiendo los datos de este complejo de acuerdo con sus leyes. Así se desarrolla también toda investigación trascendental orientada al conocimiento del complejo de la conciencia. Aunque el psicoanálisis no se concibiese a sí mismo como un método de conocimiento, lo sería en virtud de esta afinidad con el método trascendental. Ciertamente, se distingue de éste porque se centra esencialmente en *hechos* particulares cuyas relaciones están sujetas a leyes y cuyo conocimiento resulta del conocimiento de esas leyes, mientras que el propósito de la investigación trascendental es mostrar las *leyes ideales* que constituyen el complejo de lo dado, y su análisis no puede ir más allá de ellas. Pero esta diferencia entre el método psicoanalítico y el trascendental no es una diferencia radical, y en ningún caso ha de entenderse como una diferencia de principio similar a la que, por ejemplo, desearía establecer Rickert entre

ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, sirviéndose de la distinción entre método nomotético e ideográfico. Pues así como las leyes ideales son hechos últimos e irreducibles, también lo es el hecho de que se nos dé algo *en general;* por eso los hechos últimos con los que topa nuestro análisis, los componentes de impresión, son tan imposibles de derivar de otra cosa como las leyes ideales, y sólo la infravaloración logístico-metafísica de lo empírico, tan propia del idealismo neokantiano del sudoeste de Alemania como de la Escuela de Marburgo, puede llevar a establecer una distinción de principio entre el método orientado al conocimiento de leyes y el orientado al conocimiento de hechos, cuando no puede haber ningún conocimiento legítimo de leyes objetivamente válidas que no tenga como presupuesto necesario el conocimiento de lo dado. Si abandonamos la errónea concepción de la aprioridad como un conocimiento independiente de la experiencia y la entendemos como la validez de conocimientos para toda experiencia futura, se hace evidente la necesaria referencia de todo conocimiento de leyes al conocimiento de hechos y de todo conocimiento de hechos al conocimiento de leyes. Así, para elevarse a sus leyes más universales, la filosofía trascendental también necesita partir de un análisis de lo dado, el cual presupone los datos *fácticos,* que no puede sustituir fenomenológicamente por la «captación de la esencia» de lo «dado en general»; mientras que el psicoanálisis, para poder conocer los hechos psíquicos, necesita descubrir en todo momento las leyes que rigen las relaciones entre los «hechos»; y luego se encuentra con que gran parte de esos «hechos», justamente las «causas inconscientes de nuestros fenómenos», se presentan como leyes, como leyes individuales. De ahí que las determinaciones conceptuales supremas a las que se eleva el psicoanálisis con una intención sistemática estén muy próximas a las determinaciones trascendentales más universales. Los conceptos de complejo de la conciencia cerrado sobre sí mismo y de «sentido» de todas las vivencias, así como el de recuerdo en tanto que medio último para el conocimiento de lo psíquico, son conceptos universales supremos, tal como los muestra también el análisis trascendental. Por eso tenemos derecho a hablar del psicoanálisis como principio del conocimiento del complejo de la conciencia, al igual que lo hacemos del método trascendental, sin tener que abrir un abismo entre ambos. Nuestra consideración del método empírico de la ciencia psicoana-

lítica nos ha llevado a la conclusión a la que ya habíamos llegado en nuestra discusión de los paralogismos kantianos y de los elementos de la doctrina racional del alma, a saber: que la distinción entre doctrina «racional» y «empírica» del alma o, como últimamente gusta de decirse, entre psicología formal y material, es una distinción infundada. El propio psicoanálisis se entiende a sí mismo como un método de conocimiento al hacer depender su terapia del conocimiento, identificando incluso conocimiento y curación.

La coincidencia de método entre filosofía trascendental y psicoanálisis se expresa, en segundo lugar, como coincidencia en el concepto de *análisis*. Puesto que ambos parten de la «complexión de nuestras vivencias en la unidad de la conciencia personal» y tratan de obtener conocimientos indagando las leyes conforme a las cuales se constituye dicha complexión, ambos recorren el mismo camino: del todo a las partes; y así se entiende generalmente el concepto de análisis. Este análisis lleva a cabo operaciones que se corresponden con las condiciones que hacen posible el conocimiento universal –el orden conceptual de lo dado–. Distinción de las partes, recuerdo, conocimiento de la identidad y reconocimiento de contenidos semejantes son sus formas universales, irreducibles entre sí. Pero esto no ha de hacernos pensar en una *división* del conocimiento en distintos tipos de operaciones. Todo conocimiento válido presupone, antes bien, esas condiciones *conjuntamente*. Si el psicoanálisis acentúa especialmente el concepto de recuerdo, ello se debe, en primer lugar, al hecho de que, en general, el psicoanálisis no es tanto un conocimiento del ser actual cuanto del ser pasado, de las vivencias pasadas. Si se piensa por un momento que el psicoanálisis se presenta principalmente como un método para el conocimiento del *inconsciente* y que el ser inconsciente nunca es vivencia actual, se comprenderá fácilmente la especial importancia que ha de cobrar el recuerdo en el método psicoanalítico. La segunda razón de esta importancia es que el recuerdo es una de las leyes del complejo de la conciencia que dependen en gran medida de nuestros *actos de voluntad;* de modo que el psicoanálisis puede servirse *libremente* del recuerdo para resolver sus tareas cognoscitivas. En la teoría y en el método psicoanalíticos, por otra parte, el concepto de recuerdo no suele entenderse en el sentido pleno en que lo entiende la filosofía trascendental. Es frecuente que el concepto se amplíe e incluya el *reconocimiento* de contenidos semejantes (siempre que una aso-

ciación me «recuerda algo», es decir, es semejante a un contenido vivido anteriormente, pero sin representarlo simbólicamente). Esta sobrecarga del concepto de recuerdo en el psicoanálisis se debe a que, de hecho, el reconocimiento presupone siempre el recuerdo de un contenido semejante anterior. Pero el reconocimiento no es idéntico al recuerdo, no puede explicarse a partir de él y es un hecho tan fundamental del complejo de la conciencia como el recuerdo. Designarlo con el mismo nombre es, por lo tanto, incorrecto; pero nos permite comprender por qué el psicoanálisis emplea con tanta frecuencia el término recuerdo. Este término es muchas veces una abreviación del método psicoanalítico, que presupone todos los factores trascendentales. Por lo que se refiere al *conocimiento de la identidad,* comprenderemos fácilmente su importancia para el psicoanálisis si tenemos presente la *interpretación de los sueños*. La interpretación de los sueños –lo mismo que cualquier otro conocimiento psicoanalítico– presupone siempre el conocimiento de la identidad, de la identidad de mi vivencia pasada, del sueño, con el hecho que me es dado actualmente en función simbólica. Los principios cognoscitivos más generales del psicoanálisis coinciden, pues, con las condiciones trascendentales. Esto no sería decir demasiado si estas condiciones se limitasen a *presentarse* en el conocimiento psicoanalítico, pues en cuanto «condiciones de posibilidad de toda experiencia» están en la base de *todo* conocimiento. Pero designándolas como *principios* del psicoanálisis estamos diciendo algo mucho más importante. A saber: que el análisis del complejo de la conciencia, que ofrece tanto el psicoanálisis como la filosofía trascendental, supone de forma natural como base de su investigación justo los hechos que la filosofía trascendental descubre como determinaciones últimas. El psicoanálisis, al igual que cualquier otra ciencia, no sólo conoce discerniendo, recordando, conociendo la identidad y reconociendo la semejanza con contenidos anteriores, sino suponiendo estos hechos como principios del complejo de lo dado, e indagando cómo el complejo de lo dado se constituye a partir de ellos. Así pues, el discernimiento de las condiciones trascendentales no es solamente el presupuesto del método psicoanalítico, sino también el principio del conocimiento del complejo de lo dado. Ya hemos explicado que esta relación de método y objeto no implica una *petitio principii*. Ahora podemos expresar concisamente esta relación diciendo que en el psicoanálisis la conciencia tiene como objeto la conciencia.

llevando a cabo una completa ordenación del material conceptual psicoanalítico. Esta distinción no debe reintroducir ni reformular la separación de psicología pura y psicología empírica que nosotros hemos rechazado. Pues el método de establecimiento de leyes es el mismo para todos los casos, para la filosofía trascendental y para el psicoanálisis, y para todos los principios del propio psicoanálisis, a saber: el análisis empírico del complejo de la conciencia. Sólo los resultados pueden distinguirse de acuerdo con su validez.

Después de las reflexiones que hemos realizado, podemos definir el psicoanálisis como el análisis empírico del complejo de la conciencia orientado al conocimiento de las leyes y de los diferentes hechos de este complejo. Obviamente, esta definición es todavía demasiado general y coincide básicamente con la definición del método trascendental. Pero se ha de tener en cuenta que, en realidad, muchas de las determinaciones introducidas por el psicoanálisis debería también ofrecerlas la filosofía trascendental, y que si hasta ahora no ha conseguido ofrecer todas estas determinaciones es solamente porque todavía no se ha aplicado enérgicamente el concepto trascendental de cosa a los procesos psíquicos inmanentes, sino que la mayoría de los investigadores siguen supeditándolo a una realidad de la cosa supuestamente trascendente; el psicoanálisis es, pues, en primer lugar, la teoría trascendental de las cosas anímicas en el sentido que nosotros hemos especificado, por lo que es perfectamente posible aplicarle la definición del método trascendental. La limitación de esta definición se debe a la compleja estructura de la ciencia psicoanalítica. La filosofía trascendental analiza de tal modo el complejo de la conciencia que el concepto de *cosa* se presenta como una forma necesaria de este complejo. No se ocupa del conocimiento de cosas particulares. El psicoanálisis, por su parte, habrá de explicar alguna vez la constitución general del concepto de cosa psíquica, una explicación que de momento la filosofía trascendental apenas ha dado; asimismo, habrá de desarrollar métodos para el conocimiento de las cosas psíquicas –métodos que se siguen directamente de la filosofía trascendental, pero que ésta no ha explicitado–, y finalmente habrá de conocer las diferentes cosas anímicas. En cierto modo, el psicoanálisis se relaciona con la filosofía trascendental como lo hace la *física:* sus leyes más generales también proceden de la filosofía trascendental, también prueba estas leyes en la investigación empírica y los métodos que desarrolla, como el causal, también puede desarrollarlos la filosofía trascendental;

pero la física también se ocupa de las cosas particulares y de las relaciones existentes entre ellas, y sintetiza estas relaciones en principios que no pueden deducirse de las reflexiones trascendentales. En la medida en que las cosas físicas y sus relaciones necesarias son el resultado del mecanismo trascendental, la física también puede reclamar para sí misma la definición que le corresponde a la filosofía trascendental. Pero en tanto que se ocupa del conocimiento de cosas particulares y de sus leyes, debe definirse como ciencia del mundo corpóreo. El conocimiento del mundo corpóreo, sin embargo, se realiza estrictamente a través de las leyes que ha puesto de manifiesto la filosofía trascendental. La física es, pues, una ciencia constituida trascendentalmente, cuyos principios más generales resultan de las determinaciones de la filosofía trascendental. Con esto no negamos en modo alguno la *aprioridad* de sus otros principios, que, una vez fijadas las definiciones y cumpliéndose el principio de identidad, son tan a priori como los principios resultantes de un análisis de las leyes ideales del complejo de la conciencia. Lo único que decimos es que, en el caso de estas últimas, todos los fenómenos han de subsumirse en ellas, lo que no sucede en el caso de las leyes a las que nos hemos referido en primer lugar, pues en este caso los fenómenos pueden hacer necesaria la formación de nuevos conceptos, sin que esto afecte a la validez de los conceptos existentes para los fenómenos comprendidos en ellos. Lo mismo sucede con el psicoanálisis. Así como la física es para nosotros una ciencia del mundo corpóreo, también podemos decir que el psicoanálisis es una ciencia de los hechos inconscientes de la vida anímica. El psicoanálisis comparte sus leyes más generales, que conducen a la formación de un concepto de inconsciente, con la filosofía trascendental y confirma estas leyes mediante sus hallazgos. Los métodos para el conocimiento del inconsciente desarrollados por el psicoanálisis son métodos trascendentales; como hemos visto, estos métodos acaban reduciendo la organización del complejo de la conciencia y de los hechos inconscientes a esas condiciones que la filosofía trascendental denomina factores trascendentales. Al mismo tiempo, el psicoanálisis es un método de investigación empírica. Los resultados de las investigaciones psicoanalíticas particulares alcanzan el rango de a priori cuando las características halladas se reúnen en definiciones, que son válidas para toda experiencia futura porque, una vez fijadas las significaciones, el término definido sólo se aplica a aquellos hechos que presentan todas las características reunidas en la definición. Esto nos permite pre-

simbólicamente. No es una casualidad que el psicoanálisis equipare este concepto al concepto de «intención». Por intención no siempre se entiende un *acto de voluntad,* aunque a veces la intención puede coincidir con un acto de voluntad. Antes bien, el sentido es, por lo general, la *ley* que determina la ocurrencia del fenómeno que se ha de explicar en éste y en ningún otro momento del curso de la conciencia. Si las expresiones sentido e intención se usan de manera alternativa es simplemente porque, para Freud, el concepto de sentido no parece implicar por sí mismo la necesidad de la ocurrencia del fenómeno. Por otra parte, Freud no quiere que el concepto de intención se entienda en términos voluntaristas, y el énfasis con el que ocasionalmente habla de determinismo psíquico, que está en contradicción con la introducción de la «libertad» en muchas partes de su obra, especialmente en la teoría de la asociación, no tiene otra finalidad más que evitar una falsa interpretación voluntarista del concepto de «intención». Pero después de nuestras determinaciones trascendentales del concepto de inconsciente, es absolutamente claro que el concepto freudiano de sentido designa necesariamente algo *inconsciente.* Pues con él se hace referencia a un nexo conforme a leyes, y una ley jamás puede ser vivencia, sólo puede darse mediatamente. Sin embargo, nosotros hemos visto que los nexos psíquicos conforme a leyes de nuestros fenómenos son cosas anímicas, y que son necesariamente inconscientes. Así pues, la equiparación freudiana de inconsciente y sentido, que es ciertamente inadmisible desde el punto de vista terminológico, queda justificada cuando se clarifica el significado específico de su concepto de sentido, una clarificación a la que impulsa tanto la formación de ese concepto de sentido en cada caso –unificación explicativa de una multiplicidad de fenómenos– cuanto su equiparación con el concepto de intención; inversamente, la ambigüedad del concepto de intención se elimina empleando con precisión el concepto de ley de la filosofía trascendental. En la falta de claridad de la terminología psicoanalítica se pone de manifiesto claramente que, en el seno de la investigación psicoanalítica, ciertas determinaciones trascendentales son meras *hipótesis auxiliares.* La simple interpretación epistemológica puede transformar fácilmente estas hipótesis auxiliares en conceptos claros y exactos. No obstante, esta equivocidad de conceptos epistemológicos en el psicoanálisis tiene consecuencias teóricas. Así, el término «sentido», que no puede separarse totalmente de su significación originaria, hace que muchas veces Freud entienda por «sentido»

hechos a los que Freud atribuye los actos fallidos deben haber sido vivencias en algún momento; las leyes, en cambio, nunca pueden ser vivencias. Pero los hechos que Freud califica de saber inconsciente tienen carácter de ley, tal como muestran los ejemplos con los que él ilustra esos hechos. Esos hechos proceden, como es conocido, del ámbito de la hipnosis. Puesto que el individuo que despierta de la hipnosis hace lo que se le ha ordenado durante la sesión hipnótica sin que ahora pueda explicar los motivos de su acción, Freud habla de un saber inconsciente de las órdenes dadas durante la hipnosis. Pero con esto no sólo se dice que a ese individuo le esté dada una vivencia pasada en forma de recuerdo rudimentario, sino que los hechos inconscientes, que se interpretan como la causa de las acciones actuales, tienen carácter de ley, y en varios sentidos; a ese individuo no sólo le están dadas las vivencias pasadas a través del recuerdo rudimentario, sino que también le están dadas vivencias futuras, y ambas se relacionan entre sí de tal modo que la ocurrencia de las vivencias futuras está sujeta a reglas. Pero este nexo conforme a leyes entre los hechos de conciencia no ha sido nunca vivencia, sino que es una cosa anímica cuya manifestación son tanto las vivencias durante la hipnosis como las vivencias posteriores a ella. Estas cosas anímicas, sin embargo, sólo pueden legitimarse mediante el recuerdo de las vivencias pasadas; sólo podemos conocer la ley recurriendo a los hechos fenoménicos abarcados en ella. Por eso el psicoanálisis, en tanto que método de conocimiento, trata de hacer recordar los hechos pasados, las vivencias, durante la hipnosis. Pero el nexo conforme a leyes entre las vivencias pasadas, así como el existente entre las vivencias pasadas y las presentes, no ha sido nunca vivencia, sino que sólo está dado simbólicamente, a través del recuerdo rudimentario. Si resulta que el propio nexo entre la vivencia pasada y la vivencia actual está sujeto a leyes y que, por lo tanto, la interpretación de los actos fallidos no sólo tiene que ver con fenómenos, sino también con cosas, esto no expresa sino el hecho universal, constituido trascendentalmente, de que referimos todos los fenómenos a cosas, pues los fenómenos se nos dan siempre sujetos a las leyes del complejo de la conciencia. Así pues, en el caso de que aquí quisiéramos emplear el poco afortunado término de saber inconsciente, también deberíamos aplicarlo al ámbito de los actos fallidos, pues en cada acto fallido no sólo nos es dado rudimentariamente el recuerdo de una vivencia pasada, sino también

la ley por la que mi vivencia actual sigue a la vivencia pasada. Con todo, esta aplicación del concepto de ley y, por tanto, del concepto de cosa, a un ámbito que hasta ahora hemos considerado esencialmente desde el punto de vista de las *vivencias* dadas mediatamente no ha de confundirnos. Sabemos que no hay ser fenoménico independientemente del ser cósico, y nuestra interpretación epistemológica no tiene por qué aceptar la división freudiana de ámbitos, que para nosotros no son más que ejemplos de la posibilidad de una ciencia psicoanalítica general, hasta el punto de hacernos ver en ella las distinciones fundamentales de nuestra teoría trascendental del inconsciente. Una cosa está clara: la introducción del concepto de un saber inconsciente frente a las vivencias pasadas inconscientes no expresa sino la distinción entre ser fenoménico inconsciente y ser cósico inconsciente que nosotros hemos establecido. Si Freud aplica el término «saber» al ser cósico inconsciente es sólo porque este término concuerda con el concepto de lo permanente, de lo que es independiente de la percepción actual (aunque está *fundado* exclusivamente en el ser fenoménico), y porque ese término contiene en sí mismo el concepto de *regla*, que Freud, de acuerdo con los resultados de nuestra investigación epistemológica, debe atribuir a las cosas psíquicas. Freud no afirma un saber inconsciente en el sentido pleno del término, un saber que sería a la vez vivencia y no vivencia, y en verdad la expresión saber inconsciente no es más que un resto de esa forma vaga de hablar que se remonta a los inicios de la investigación hipnótica, cuyos conceptos estaban llenos de oscuras contradicciones. Freud ha eliminado estas contradicciones, que sólo resuenan en algunas de las expresiones utilizadas por él. Nosotros creemos haber aclarado suficientemente el verdadero sentido científico de estas expresiones, así como su conformidad con los resultados de nuestro análisis trascendental, y, al mismo tiempo, creemos haber mostrado que una operación aparentemente tan compleja como la que lleva a Freud a formular distintos conceptos de inconsciente no es, considerada desde el punto de vista epistemológico, sino la simple consecuencia de la estructura trascendental de ese concepto.

Aplicando el concepto de inconsciente al ser *cósico* se forma simultáneamente el concepto de lo permanentemente inconsciente, con el que es obvio que aquí no se dice más que cuando se habla del ser permanente de las cosas. Los hechos psíquicos son permanentemente

inconscientes en cuanto hechos que existen necesariamente con independencia de mi percepción actual. Pero esto no equivale en modo alguno a afirmar que son absolutamente permanentes. Los hechos inconscientes pueden «llegar a ser conscientes», pueden dársenos en el recuerdo claro y distinto e impedirnos hablar de su carácter «inconsciente» en el sentido que hemos especificado; lo que, evidentemente, no equivale a negar el ser inconsciente de esos hechos en el *pasado,* como tampoco se puede negar, por ejemplo, que una casa que fue construida hace un año y que ahora se ha quemado, haya existido durante ese año. En otras palabras: la condición de *cosa* de los hechos inconscientes no desaparece cuando éstos «llegan a ser conscientes»; en lo que respecta a su cosidad, se hallan en el mismo nivel que las cosas espaciales. Otra posible limitación de la permanencia del ser inconsciente es la que introduce el cambio del ser inconsciente, que se sigue necesariamente de la teoría freudiana de la dinámica psíquica. Conocer esta dinámica sólo es posible, al igual que en el ámbito de las cosas espaciales, a través de la explicación causal. A los hechos inconscientes no cabe atribuirles una permanencia mayor, independiente de las determinaciones causales, que a las cosas espaciales. Por otra parte, el concepto de lo permanentemente inconsciente, que la hipótesis psicoanalítica del ser cósico inconsciente nos obliga a suponer, *no* coincide, y esto es algo que no podemos dejar de señalar en aras de la claridad terminológica, con el concepto de lo permanentemente inconsciente en tanto que *concepto límite* del conocimiento del ser de las cosas anímicas en general, es decir, con el concepto de «irracionalidad psíquica» tal como nosotros lo hemos definido. Del lugar de este concepto límite en el psicoanálisis habremos de ocuparnos después.

La ley que Freud envolvía en la expresión «saber inconsciente» era esencialmente una ley referida al nexo entre las vivencias pasadas, recordadas rudimentariamente, y nuestras vivencias actuales; aunque esta expresión, como hemos podido comprobar, también abarcaba las leyes que rigen las relaciones entre las vivencias inconscientes pasadas. Pero como, a su vez, este nexo también tiene la condición de cosa, Freud se ve obligado a introducir en su terminología otra diferenciación, que concuerda nuevamente con nuestra división de los objetos inconscientes y la completa, pues establece nuevas distinciones entre los objetos intencionales. Ya hemos señalado que en este punto las terminologías llegan incluso a coincidir. Al nexo conforme a

leyes de mis vivencias pasadas, que me es dado a través del recuerdo rudimentario, lo llama Freud *complejo,* en relación con lo cual nos permitimos recordar que nuestra definición del ser cósico en general partió del hecho del reconocimiento de complejos semejantes y de la expectativa ligada a este reconocimiento. Frente a los complejos, que, según nuestra última definición de cosa psíquica, deben ser permanentemente inconscientes y no pueden ser nunca vivencias, Freud llama *momentáneamente inconscientes* a aquellos objetos intencionales del recuerdo rudimentario que una vez fueron vivencias. Nosotros hemos visto precisamente que lo permanentemente inconsciente tiene sus límites perfectamente establecidos, también en el caso de los «complejos». Por otra parte, el concepto de complejo incluye todos los nexos conforme a leyes entre vivencias pasadas que se nos dan a través del recuerdo rudimentario, y el psicoanálisis considera nuestras vivencias actuales como «consecuencias» suyas. La teoría psicoanalítica de los complejos no distingue entre disposiciones, propiedades y estados de ánimo, como tampoco distingue entre complejos individuales, dependientes de la historia de un individuo determinado, y aquellos que el psicoanálisis se propone presentar como propiedades de la especie. Tras nuestra crítica de las habituales distinciones entre disposición, propiedad y estado de ánimo, por una parte, y tras nuestra crítica de toda ontología caracterológica, por otra, no sólo hemos de estar de acuerdo con la indiferencia del psicoanálisis hacia esos conceptos, sino que hemos de ver en ella una muy loable demostración de tacto científico, que ajusta todos y cada uno de sus conceptos generales a lo dado y se distancia de todos aquellos que se presentan con la más mínima pretensión de prioridad frente a lo dado. Pero es innegable que el psicoanálisis también tiende a ontologizar ciertos conceptos, y no ha de sorprendernos encontrar esta tendencia ontológica justamente en el ámbito de los complejos. Pues éste es el ámbito de las «propiedades invariables» de los hombres, y obviamente es aquí donde la tendencia a ontologizar los conceptos es más poderosa. El «complejo de Edipo», en cuanto principio explicativo general, es sin duda una ontologización de ese tipo, y cuando se desplaza desde la ontogénesis, que todavía puede controlarse en el ámbito de lo dado, a la filogénesis, la inclinación ontológica lleva al psicoanálisis a naturalizar sus conceptos. Sólo si se prescinde de esa interpretación filogenética y por complejo de Edipo se entiende la

de irracionalidad psíquica. Pero esto ha de entenderse simplemente como el establecimiento de un *concepto límite* epistemológico, la afirmación positiva del «carácter incognoscible de las cosas anímicas» nos está prohibida; a lo sumo podemos hablar de una falta de límite en la progresión de nuestro conocimiento de las cosas psíquicas. Freud, en cambio, hace caso omiso de esta prohibición cuando transforma ciertos hechos psíquicos momentáneamente incognoscibles en hechos absolutamente incognoscibles, «trascendentes» al complejo de la conciencia, y su intento de solucionar los problemas de lo permanentemente inconsciente de forma asimismo trascendente no es sino la consecuencia de ese uso ilícito del concepto de lo permanentemente inconsciente. Si esos hechos son absolutamente incognoscibles –una suposición para la que no hay ninguna razón trascendental importante–, todo enunciado sobre ellos es infundado. Si no lo son, entonces la ciencia tiene el deber de buscarles una explicación ciñéndose a lo dado.

Hemos vuelto a plantear la cuestión de la relevancia epistemológica de la teoría de los símbolos objetivos porque esta cuestión arroja luz sobre la estructura del pensamiento psicoanalítico en cuanto tal y sobre su relación con la problemática de las antinomias kantianas, no por su importancia teórica; esta teoría puede quedar perfectamente fuera del psicoanálisis, sin que éste vea mermados sus contenidos fundamentales. El concepto psicoanalítico de lo permanentemente inconsciente no tiene un ámbito de validez mayor que el concepto de existencia de la cosa en sí espacial, sólo podemos hablar de lo permanentemente inconsciente sin más entendiéndolo como un concepto límite sobre el que hemos de evitar hacer cualquier afirmación positiva, si es que no queremos enredarnos en contradicciones. Del mismo modo que no podemos emplear con rigor científico el concepto de lo absolutamente inconsciente, tampoco podemos decir que tenemos un conocimiento completo del inconsciente. Aunque admitimos plenamente la posibilidad de esclarecer los hechos inconscientes, para nosotros es un hecho incuestionable que, en virtud de las formas del complejo de nuestra conciencia, nos encontramos constantemente con nuevos casos de recuerdo rudimentario; casos que no se nos presentan como únicos y aislados en la vida de nuestra conciencia, sino que hemos de relacionar necesariamente con cosas anímicas, con complejos, con lo permanentemente inconsciente en el sentido crítico que hemos especificado. Lo miremos por donde lo miremos, el problema del conocimiento del inconscien-

ner, basándonos en nuestra presuposición fundamental de la unidad del curso de la conciencia, que cualesquiera fenómenos se producen aisladamente y se sustraen al complejo de la conciencia. Lo que hemos de hacer es, antes bien, integrar constantemente los fenómenos en leyes que comprendan en sí mismas las relaciones entre los fenómenos y que determinen su lugar en la totalidad del curso de la conciencia; en leyes que, obviamente, sólo son válidas para los fenómenos, no independientemente de ellos; que se forman únicamente a partir de los hechos fenoménicos y que deben modificarse en el momento en que se produzcan fenómenos distintos de los que se esperan de acuerdo con tales leyes. De este modo se excluye tanto la posibilidad de una falsa interpretación naturalista de los fenómenos de la voluntad como efectos de una supuesta «fuerza», como la de un determinismo psíquico que niegue los fenómenos de la voluntad, que están dados inmediatamente. Pues los fenómenos de la voluntad son el fundamento de todas las formaciones conceptuales que abarcan estos fenómenos; los conceptos generales no pueden darse por supuestos, y cuando se habla de una «fuerza de la voluntad» no se hace referencia sino al hecho general de que nos son dados fenómenos de la voluntad, que nosotros reunimos en un nombre común a todos ellos. Por otra parte, la afirmación de un determinismo psíquico en su forma habitual ignora que los fenómenos de la voluntad son hechos irreducibles, que si bien es posible determinar su lugar en el complejo de la conciencia, no se pueden eliminar conociendo la ley a la que obedecen, pues esta ley no es más que una abreviación de lo fenoménico. La relación entre fenómenos de la voluntad y ley es similar a la que existe entre cosa y manifestación en el ámbito espacial. Podemos decir perfectamente que nuestras percepciones son efectos de las cosas en la medida en que las cosas son reglas para la ocurrencia de los fenómenos, pero lo que no podemos hacer es considerar las cosas como causas trascendentes de los fenómenos, pues los conceptos de cosas se forman exclusivamente a partir de los fenómenos. Esto también pone de manifiesto que la ambigüedad del concepto de «intención» en el psicoanálisis es irrelevante, al menos desde el punto de vista epistemológico. Pues en lo que respecta a su integración en leyes, los fenómenos de la voluntad se hallan exactamente en el mismo nivel que el resto de los fenómenos. Que determinado fenómeno sea o no un fenómeno de la voluntad es absolutamente irrelevante para su integra-

ferirnos al ámbito de investigación más característico del psicoanálisis, de ciertos síntomas neuróticos después de haber analizado al enfermo–. Para lograr comprender esos fenómenos, por lo tanto, el psicoanálisis tiene que buscar leyes superiores que expliquen tanto la cosa anímica como la no ocurrencia de los fenómenos esperados –aunque sólo sea rudimentariamente– de acuerdo con la ley individual. El postulado de la explicación *causal* de los hechos psíquicos no significa más que la exigencia de buscar dichas leyes, sin que ese postulado tenga ninguna consecuencia para el hecho de la voluntad, que está dado inmediatamente. La teoría freudiana de la dinámica de la vida anímica no es sino el intento de explicar causalmente, y de la forma más general posible, el cambio de las cosas anímicas. Aceptar esta teoría no significa tener que admitir el principio ontológico según el cual el conocimiento del inconsciente conduce en todos los casos a la desaparición de las cosas anímicas inconscientes; el psicoanálisis tampoco afirma que siempre sea así. Pero basta con que esto suceda alguna vez para que la necesidad del método causal del psicoanálisis quede suficientemente justificada. El psicoanálisis tiene que explicar por qué «los síntomas desaparecen en cuanto se conoce su sentido» (Vorl., p. 291), y para dar esta explicación no puede centrarse únicamente en una cosa anímica determinada, sino que precisa comprender tanto la relación entre las cosas anímicas como la relación de los hechos inconscientes con los conscientes en general. Cuando Freud afirma que el «trabajo psicológico» del analizado introduce un cambio en los hechos inconscientes, esto sólo puede entenderse como una metáfora. Esta afirmación no puede referirse más que a la constante relación existente entre el conocimiento del inconsciente y la remisión de los síntomas, una relación comprobada empíricamente; un análisis del curso de la conciencia no puede suponer que alguien «trabaje» al margen de la ley de la conciencia, ni entender ese «trabajo» en términos naturalistas, y el conocimiento de esa misma relación, expresada de forma metafórica, sólo ha demostrado ser válido para la experiencia pasada, no habiendo razones trascendentales que permitan afirmar su validez para toda experiencia futura; de modo que esa relación es una *hipótesis* científica bajo todo punto de vista. Por otro lado, Freud no sólo habla de causalidad psíquica cuando en lugar de lo inconsciente se presenta lo consciente, sino que por «leyes causales» entiende también la formación misma de los complejos, y el hecho de que el recuerdo claro y distinto difícilmente puede acceder a ciertos grupos de vivencias.

explicación que se basa en la relación entre las cosas anímicas. En conformidad con el principio fundamental del psicoanálisis, según el cual todas las vivencias han de tener un «sentido», es decir, han de referirse necesariamente a la totalidad del curso de la conciencia, no podemos menos de exigir la consideración de todos los hechos preconscientes desde el punto de vista de la dinámica, a la que evidentemente, en la medida en que es una condición trascendental de la constitución de las cosas anímicas en general, no cabe poner de repente límites. El concepto de preconsciente queda así relativizado; este concepto, en tanto que concepto límite provisional, designa únicamente aquellos hechos inconscientes para los que hasta el momento no se ha encontrado una explicación dinámica satisfactoria. La explicación causal de todo lo preconsciente, o, dicho a la manera de Freud: la explicación de todo lo que hasta el momento se considera preconsciente, ha de llevarse a cabo a través del «mecanismo de represión». Freud expresa la relativización del concepto de preconsciente subordinándolo, en tanto que concepto accesorio, al concepto más amplio de inconsciente.

Nuestra interpretación epistemológica y nuestra crítica de la dinámica freudiana de lo psíquico nos han conducido inesperadamente al resultado que en nuestra discusión trascendental esperábamos alcanzar a través de nuestra consideración del psicoanálisis: hemos esclarecido la relación del concepto de inconsciente con el problema del determinismo. Freud habla a menudo de su defensa del determinismo frente a la «ilusión de una libertad psíquica». Nosotros hemos podido comprobar que, en verdad, este determinismo no coincide en modo alguno con la concepción corriente del mismo, desmentida también por la aceptación de «actos» voluntarios por parte de Freud, sino que el determinismo que él defiende no significa sino la referencia universal y necesaria de nuestras vivencias a la totalidad del curso de nuestra conciencia, a la «unidad de la conciencia personal». Todas nuestras vivencias son necesarias en tanto que forman parte del complejo de la conciencia personal. Pero este complejo se forma únicamente a partir de nuestras vivencias, y sus leyes dependen totalmente de la ocurrencia o no ocurrencia de nuestras vivencias. En la medida en que las vivencias de la voluntad son hechos fenoménicos irreducibles, explicarlas mediante leyes no significa más que poner de manifiesto el lugar que ocupan dichos fenómenos en el curso de la conciencia, sin considerarlos como consecuencias de otros hechos, para cuyo conocimiento tendríamos que volver a recurrir pre-

Hablar positivamente de un determinismo psíquico universal, incluso en este sentido restringido, equivale a suponer una infinitud dada completamente, una suposición que sucumbe a la crítica kantiana de las antinomias. Rechazamos, pues, en primer lugar, un determinismo que, tratando de «explicar» los hechos irreducibles de los actos de voluntad mediante suposiciones dogmáticas, rebasa los límites establecidos por lo dado. Rechazamos, en segundo lugar, un determinismo que si bien exige como única explicación posible las leyes que resultan claramente de un análisis del complejo de lo dado, supone al mismo tiempo que esta legalidad, presupuesta en todo momento como algo con lo que nos encontramos, está dada completamente, y expresa esta suposición operando con conceptos de una legalidad vigente universalmente, cuando el conocimiento de esta legalidad es ciertamente una tarea del conocimiento impuesta claramente, pero imposible de pensar como una tarea culminada. En tanto que *tarea* del conocimiento, sin embargo, nosotros mantenemos la exigencia de comprender todos los hechos psíquicos de acuerdo con el lugar que ocupan en el complejo de la conciencia, y vemos en el psicoanálisis un medio para avanzar en el cumplimiento de esta tarea a través del conocimiento de los hechos inconscientes, en conformidad con la filosofía trascendental.

Para finalizar, hemos de analizar brevemente la concepción psicoanalítica de la relación entre ser físico y ser psíquico, entre cuerpo y alma, y compararla con los resultados a los que hemos llegado en nuestra discusión de los «Elementos de la doctrina trascendental del alma». Cuando Freud afirma que el «origen» de un síntoma –de un «hecho psíquico» en general, podríamos decir nosotros– está en impresiones «procedentes del exterior» (Vorl., p. 294), esta afirmación no se halla en contradicción con nuestra concepción de la conciencia como un complejo cerrado sobre sí mismo. De hecho, nuestra investigación trascendental ha llegado a la conclusión de que es perfectamente posible que existan relaciones entre el mundo físico y el mundo psíquico, puesto que estos dos mundos no son más que el resultado de distintos modos de formar conceptos. También podemos concluir con el psicoanálisis que los hechos inconscientes, sobre todo las neurosis, no pueden explicarse analizando solamente el individuo, aunque sus vivencias son el fundamento último de esta explicación, sino que la interpretación de los hechos inconscientes también debe tener en cuenta el entorno del individuo, especialmente el medio social en el que vive. Si, por el

todo psicoanalítico y hemos podido constatar que sus hallazgos más importantes, no deducibles trascendentalmente, también se integran en la doctrina trascendental del alma, de la que son una «prolongación». Obviamente, hemos tenido que criticar algunos de sus conceptos accesorios y dogmáticos, urgiendo a una distinción entre conocimientos efectivos y simples hipótesis más tajante de la que, por razones cognoscitivas prácticas, establece el psicoanálisis. Pero, en lo esencial, el método psicoanalítico resiste la crítica epistemológica. La comprensión de su estructura revela al mismo tiempo la fecundidad empírico-científica del concepto trascendental de inconsciente, que hemos podido reconocer como el núcleo de la disciplina psicoanalítica.

Reflexiones finales

Intentaremos volver a resumir los principales resultados a los que ha llegado nuestra investigación.

El *método* que hemos seguido ha sido el siguiente: exponer paso a paso la problemática de las doctrinas tradicionales del inconsciente y la forma en que esta problemática se constituye inmanentemente en dichas doctrinas, teniendo en cuenta tanto la relación entre sus incoherencias y el método trascendental como su posible corrección a través de este método. De este modo hemos reconocido negativamente las limitaciones de todas las doctrinas metafísico-dogmáticas del inconsciente, la necesidad de los conflictos intelectuales a los que esas doctrinas están expuestas y, al mismo tiempo, hemos remitido el problema del inconsciente al método trascendental, del que las filosofías del inconsciente pretenden ser independientes. Hemos ofrecido una fundamentación trascendental del concepto de inconsciente discutiendo detenidamente aquella parte de la *Crítica de la razón* de Kant en la que podría encontrar su lugar adecuado una teoría del inconsciente: el capítulo de los paralogismos psicológicos. Aunque hemos podido constatar la concordancia de los resultados críticos con los de nuestra consideración crítica preliminar de las filosofías del inconsciente, hemos tenido que comprender que, por sí sola, la investigación kantiana no basta para la crítica de una «doctrina racional del alma», pues ignora las formaciones conceptuales de la segunda categoría en el ámbito de la investigación psicológica, siendo precisamente ésta la razón por la que, a diferencia de lo que supone Kant, la «psicología racional» no puede expulsarse en modo alguno del campo de la ciencia. La crítica de la doctrina kantiana de los paralogismos nos ha permitido formarnos claramente la idea de una doctrina racional, o mejor dicho, de una

doctrina trascendental del alma. Hemos destacado algunos de los elementos de esta doctrina trascendental del alma que son importantes para la constitución del concepto de inconsciente, e investigado especialmente la formación de los conceptos de cosas anímicas que precisamente Kant desconoce, pues concibe el yo como objeto del conocimiento trascendental, como mera unidad lógica. Posteriormente, y en concordancia con los resultados críticos obtenidos en el primer capítulo, hemos delimitado el concepto de lo consciente y, aplicando los resultados de nuestra investigación psicológico-trascendental a los hechos no incluidos en el concepto de conciencia en sentido pleno, hemos llegado a una definición del concepto de inconsciente que consideramos suficiente e irreprochable desde el punto de vista científico. Hemos precisado esta definición e intentado explicar detalladamente el mecanismo de formación de los conceptos en los que subsumimos los hechos inconscientes. Finalmente hemos considerado el conocimiento de esos hechos inconscientes en el ámbito de la investigación psicológica. Hemos elegido el psicoanálisis como el método de este conocimiento, elección que hemos justificado ampliamente. A continuación hemos expuesto los rasgos fundamentales del método psicoanalítico, para lo que hemos traducido en conceptos trascendentales, que creemos haber asegurado, tanto los principales conceptos del psicoanálisis como sus hipótesis heurísticas auxiliares. Al mismo tiempo hemos sometido el método psicoanalítico, y sobre todo la terminología psicoanalítica, a una crítica trascendental. Después hemos hecho evidentes las relaciones del método psicoanalítico con el método trascendental, hemos visto que los resultados del análisis son, en parte, principios trascendentales que ya conocíamos de nuestro análisis trascendental y, en parte, conocimientos que adquieren todo su sentido en el marco de una sistemática trascendental; finalmente hemos comparado los conceptos límite del psicoanálisis, así como la concepción psicoanalítica de la relación del ser psíquico y espacial y la causalidad psíquica, la dinámica, con las concepciones trascendentales de esos problemas. La fundamentación trascendental del psicoanálisis como ciencia ha sido el fin último que ha perseguido nuestra investigación.

Algunos de los *resultados* que hemos obtenido son conocimientos de relevancia filosófica general, otros son determinaciones psicológico-trascendentales de conceptos de las ciencias particulares, como el de cosa psíquica y el de inconsciente, y otros, finalmente, son de na-

turaleza teórico-científica y metodológica. Renunciamos a establecer relaciones históricas, e incluso a entrar en discusión con las teorías históricamente existentes cuando éstas carecen de una relación teórica directa con nuestros planteamientos, y el interés por el método también ha pasado a un segundo plano frente al interés por el objeto.

Nuestros principales resultados filosóficos tienen, en primer lugar, un carácter crítico. Hemos mostrado que las doctrinas tradicionales del inconsciente, en la medida en que se presentan a sí mismas como filosofías del inconsciente, en la medida en que ven en el concepto de inconsciente el fundamento absoluto de sus afirmaciones, son doctrinas radicalmente problemáticas. Creemos no exagerar la radicalidad de esta problemática si sostenemos que las contradicciones que hemos puesto de manifiesto en las doctrinas del inconsciente deberían bastar para refutar totalmente estas doctrinas. En primer lugar, estas contradicciones afectan a la posibilidad del *conocimiento* de un inconsciente absoluto y trascendente –y es de este inconsciente del que estamos hablando–; este conocimiento debería producirse a través de la *intuición,* pero nuestra crítica ha mostrado que la intuición, entendida como «visión inmediata», tampoco conduce al conocimiento de los hechos inconscientes, y que incluso en el caso de que un conocimiento intuitivo de los hechos inconscientes fuese posible, este conocimiento necesitaría ser confirmado por el conocimiento científico discursivo, justamente el tipo de conocimiento que jamás se puede tener de un inconsciente trascendente. En segundo lugar, hemos puesto de relieve las contradicciones resultantes de la suposición de un inconsciente que, por una parte, ha de ser un hecho inmanente a la conciencia y, por otra, absolutamente trascendente a la conciencia, independiente de la conciencia e incluso constituirla. Hemos reconocido todas estas contradicciones como hipostatizaciones de *conceptos límite* del conocimiento con las que las doctrinas del inconsciente sobrepasan arbitrariamente los límites de la experiencia posible; en parte como auténticas situaciones antinómicas en sentido kantiano, que deben resolverse siguiendo el modelo de la solución kantiana de la primera y de la segunda antinomia, en parte como simples contradicciones resultantes de la suposición naturalista de trascendencias psicológicas, de cualesquiera cosas o fuerzas «en sí» del alma, y que se eliminan recurriendo al conocimiento del complejo de lo dado. Al mismo tiempo hemos visto que estas hipostatizacio-

nes, cuya arbitrariedad nos resulta absolutamente evidente, tienen la misma importancia constitutivo-sistemática en la construcción de las filosofías del inconsciente que las condiciones trascendentales en el ámbito del idealismo trascendental. En tercer lugar, hemos comprobado que las doctrinas del inconsciente, simplemente para poder formular una sola de sus tesis y establecer la identidad de su significación, dependen precisamente de esas condiciones trascendentales cuya validez han negado. Se hallan, por lo tanto, en contradicción con su propia tesis fundamental, según la cual son un pensamiento independiente de las condiciones rígidas y constantes del pensamiento y están al servicio de la inmediatez de la «vida».

La crítica de las doctrinas del inconsciente también puede expresarse como crítica de toda metafísica del alma. Pues desde Leibniz toda esta metafísica, para poder afirmar su pretendida independencia de la experiencia y su trascendencia frente al curso de la conciencia, necesita suponer dogmáticamente un inconsciente, un ser psíquico, que insiste en ser independiente de la experiencia y en carecer de cualquier relación con las vivencias. Ciertamente, Kant emprendió la crítica de esta metafísica del alma, que es necesariamente una metafísica del inconsciente, en su doctrina de los paralogismos. Pero como Kant lleva a cabo esta crítica en términos puramente lógicos, no mediante un análisis objetivo-trascendental; como, además, no sabe que el ser psíquico permanente debe pensarse como existente, también frente a las concepciones metafísicas del alma, y lo elimina con su crítica en vez de fundamentarlo con una teoría positiva del objeto psíquico; y como, finalmente, abandona el carácter inteligible en forma de postulado a la metafísica a la que precisamente quería arrancárselo, en la constitución de un ser psíquico permanente como objeto de la experiencia no logra superar el escepticismo de Hume, y en la crítica de la doctrina trascendental del alma no va más allá de la metafísica de Leibniz. En el sistema kantiano, pues, la crítica de la metafísica del alma no es una crítica convincente, por lo que nos ha parecido necesario completarla con las investigaciones crítico-inmanentes y lógico-trascendentales que hemos realizado.

Con la crítica general de las contradicciones de las doctrinas del inconsciente queda legitimado el derecho crítico de la filosofía trascendental, del análisis empírico de la conciencia dirigido a la obtención de leyes ideales, frente a las filosofías que pretenden ponerlo en

mer lugar, la pretendida independencia de las filosofías del inconsciente respecto de las condiciones trascendentales es irrealizable, y esas filosofías no demuestran en ningún momento que son realmente independientes de ellas. En segundo lugar, el reproche de racionalismo unilateral, que las filosofías del inconsciente hacen a la filosofía trascendental, no es justo, o al menos no tiene por qué serlo, pues la filosofía trascendental, en tanto que filosofía de la conciencia, no tiene por qué limitarse a la conciencia actual, sino que su análisis de lo dado mediatamente en forma de «recuerdo rudimentario» también la capacita para comprender perfectamente el saber no actual como un saber conforme a las leyes trascendentales. El reproche de racionalismo dirigido contra la filosofía trascendental y contra su fundamentación del concepto de inconsciente es injusto, además, porque el concepto de inconsciente, al igual que todo conocimiento alcanzado a través del método trascendental, encuentra su justificación en la intuición, en lo dado inmediatamente; son precisamente los hechos de las relaciones de forma, es decir, hechos que en última instancia han de legitimarse en lo dado inmediatamente, los que conducen a la constitución filosófico-trascendental del concepto de inconsciente. En tercer lugar, la absoluta imposibilidad de dar cuenta de los hechos inconscientes desde la posición kantiana hace necesaria una revisión de la doctrina kantiana del alma y una determinación positiva y constitutiva del concepto de inconsciente, una tarea que las doctrinas filosóficas del inconsciente han sido incapaces de realizar por razones de principio. Así pues, el concepto de inconsciente, en tanto que concepto sistemático fundamental, es compatible con el idealismo trascendental. La consecuencia más importante que se desprende de todo ello es que, a diferencia de lo que se ha afirmado tradicionalmente, la contradicción entre filosofía trascendental y filosofía del inconsciente es aparente, y que esta contradicción sólo puede resolverse si las filosofías del inconsciente proceden consecuentemente en la crítica de sus propias contradicciones internas y llegan a los conceptos fundamentales de la unidad trascendental, y si la filosofía trascendental deja atrás el racionalismo dogmático y, en vez de pasar por alto los hechos inconscientes, atiende a su significado real y los aclara trascendentalmente, para lo que no puede negarse a reconocer que la formación del concepto mismo de inconsciente es una ley trascendental. La filosofía trascendental y las filosofías del inconsciente comparten un mismo punto de partida: el

complejo de la conciencia. El análisis de las leyes de la conciencia, sin embargo, no permite diversas interpretaciones, sino una sola interpretación rigurosamente científica. Esto excluye, obviamente, la posibilidad de alcanzar un compromiso entre las doctrinas del inconsciente imperantes y la filosofía trascendental; en general, la crítica de las doctrinas del inconsciente es correcta y con ellas no cabe reconciliación alguna. Tampoco hay que olvidar las principales diferencias filosóficas que existen entre la concepción ontológica de la conciencia de esas doctrinas y la concepción empírico-científica de la filosofía trascendental. Frente a ella, la filosofía trascendental conserva radicalmente su pretensión de legitimidad. Lo único verdaderamente importante es esto: que el concepto de inconsciente, entendido asimismo como un concepto filosófico –y puesto que para nosotros la cosa anímica es una función trascendental, el concepto de inconsciente sigue siendo para nosotros un concepto filosófico–, no es incompatible ni con el idealismo trascendental ni con su sistemática, sino que encuentra su lugar adecuado en esta sistemática.

Quedan así enumerados los principales resultados de nuestra investigación, al menos en lo que respecta a los principios filosóficos más generales. En particular, sin embargo, nuestras averiguaciones tienen un alcance mucho mayor.

En primer lugar, hemos llegado a importantes conclusiones sobre el concepto de psicología. Como el objeto de la psicología son los hechos de conciencia y el establecimiento de las leyes que rigen estos hechos es al mismo tiempo el fundamento de derecho de todo conocimiento y la fundamentación de la filosofía trascendental, la psicología no puede separarse, en lo que a su *ámbito objetivo* se refiere, de la filosofía trascendental. La habitual separación de teoría del conocimiento y psicología o, si se quiere, de psicología trascendental y psicología empírica, se basa más bien en una supuesta diferencia de valor de los juicios; de acuerdo con ella, las proposiciones de la teoría del conocimiento serían válidas a priori, «independientemente de la experiencia», mientras que la psicología se limitaría a proporcionarnos conocimientos «meramente empíricos», por lo que no podría ser una ciencia apriórica. Para nosotros, esta distinción es ilusoria desde múltiples puntos de vista. Por un lado, presupone erróneamente que la experiencia no puede proporcionarnos juicios de validez universal, cuando el propio conocimiento de las condiciones trascen-

pos de trabajo de la psicología podrá ser conveniente desde el punto de vista metodológico, pero esta diferenciación, en su forma usual de separación tajante, deja vía libre para que supuestos imposibles de controlar empíricamente se presenten como determinaciones trascendentales, por lo que nosotros somos de la opinión de que es mejor distanciarse completamente de ella, si es que se quiere esclarecer filosóficamente ambas disciplinas. Con esto hemos señalado el resultado metodológico más importante al que ha llegado nuestra investigación; un resultado que, evidentemente, no tiene su fundamento en reflexiones metodológicas aisladas, sino en la cosa misma.

Prescindiremos de exponer pormenorizadamente los resultados de nuestra discusión de la doctrina trascendental del alma. Estos resultados se presentan, en primer lugar, como correcciones de la doctrina kantiana de los paralogismos. Frente a la crítica de Kant, hemos determinado los conceptos de sustancialidad, identidad o simplicidad (que nosotros aunamos) e inmaterialidad de la conciencia como conceptos de experiencia, con los que se dice más que la mera unidad lógico-formal, la del «yo pienso». Con la corrección de la demoledora crítica kantiana de estos conceptos, nosotros planteamos la exigencia de tomar en consideración el conjunto de las formaciones conceptuales de la segunda categoría en el sentido de la «Sistemática trascendental» de Cornelius, y de hacer evidente su constitución trascendental. Hemos tratado de satisfacer esta exigencia analizando los elementos del complejo de la conciencia que hacen posible la constitución del ser cósico permanente en el ámbito psíquico. Para poder llevar a cabo este análisis, primero era necesario saber qué habíamos de entender por psíquico en esa investigación. Hemos tenido que definir el ser psíquico delimitándolo sobre todo del ser material, y hemos visto que entre el mundo material y el mundo psíquico no hay una diferencia ontológica, sino que su contraposición es tan sólo el resultado de distintos modos de formar conceptos, por lo que no es lícito presuponer de manera naturalista esa contraposición. Al mismo tiempo se nos ha hecho evidente la posibilidad de establecer una relación entre el mundo físico y el psíquico; como estos dos conceptos, tanto el del mundo material como el del mundo psíquico, tienen su fundamento último en el complejo de la conciencia personal, es perfectamente posible establecer una conexión entre ambos modos de formar conceptos, aunque no en el sentido de que los hechos psíquicos puedan deducirse de

los físicos, pues todas las formaciones conceptuales que comprenden en sí mismas un mundo físico se fundan en lo fenoménico, en las vivencias y, por lo tanto, en lo psíquico. Por otra parte, las determinaciones del ser psíquico permanente están subordinadas al yo empírico en tanto que el concepto más general, que se contrapone al yo fenoménico, cuyas leyes y complexiones de vivencias son, evidentemente, su único fundamento.

Diferenciando el concepto de conciencia del modo como hemos expresado al principio y de acuerdo con los resultados de nuestros preliminares críticos, aplicando las determinaciones del ser psíquico permanente a aquellos hechos psíquicos que no se incluyen en el concepto de conciencia en sentido pleno, en el nuevo significado que nosotros hemos dado a este concepto, hemos llegado a la definición de los hechos inconscientes, por los que entendemos todos aquellos objetos psíquicos –de los que exceptuamos las cosas materiales– que no son vivencias actuales ni nos están dados en el recuerdo claro y distinto. No nos parece necesario volver a especificar aquí las determinaciones conceptuales del inconsciente, por lo que remitimos a la síntesis de las principales tesis sobre el inconsciente del final del capítulo segundo. Hemos considerado necesario diferenciar más exactamente el concepto de inconsciente, que abarca cosas muy diversas. La principal distinción que hemos introducido en este concepto es la distinción entre hechos reales (inconscientes) dados mediatamente, es decir, aquellos que en algún momento fueron vivencias, y objetos ideales inconscientes dados mediatamente, es decir, aquellos que nunca han sido vivencias, sino que son complexiones de vivencias. En la medida en que estas complexiones representan leyes, nosotros las consideramos cosas y hablamos de propiedades, disposiciones, etc. de nuestra conciencia; a este grupo pertenecen fundamentalmente los objetos de los que se ocupa el *psicoanálisis*. Las cosas anímicas son por principio inconscientes. Los objetos inconscientes sólo se nos dan mediatamente, no son nunca vivencias actuales. El principio fundamental de una teoría de los objetos inconscientes dice así: todo lo inconsciente tiene su legitimación única y exclusivamente en lo consciente. Como lo dado inmediatamente es único e irrepetible, el medio para el conocimiento fundado de hechos inconscientes es la efectuación del recuerdo simple, claro y distinto.

El capítulo tercero trata de cómo se produce concretamente el conocimiento empírico de los hechos inconscientes, de hasta qué punto

es posible y de hasta qué punto el modo de proceder de este conocimiento concuerda con los principios analíticos de la epistemología trascendental. A nuestro juicio, el método adecuado para el conocimiento de los hechos inconscientes es el psicoanálisis, que hemos elegido precisamente porque se corresponde extraordinariamente con las exigencias del método trascendental, pero también porque es la única de las disciplinas psicológicas que se centra en el análisis del complejo intratemporal de la conciencia. Más allá de todo fin terapéutico y de toda hipótesis biológica, nosotros entendemos el psicoanálisis como el análisis del complejo de la conciencia orientado al conocimiento de las leyes y de los hechos inconscientes de este complejo. El psicoanálisis coincide en sus conceptos fundamentales con el método trascendental; al igual que éste, se funda en el supuesto de la unidad y de la legalidad del curso de la conciencia; recurre a la complexión de las vivencias para mostrar esta legalidad y accede a lo inconsciente a través del recuerdo simple, que constituye el fundamento último. Al igual que el método trascendental, el psicoanálisis es esencialmente un análisis del complejo de la conciencia y va del todo a las partes. Pero también coincide esencialmente con los resultados de la investigación trascendental del inconsciente desde el punto de vista del contenido. Su exigencia de que toda vivencia ha de tener un sentido no sólo significa que todas las vivencias pertenecen necesariamente a la unidad de curso de la conciencia, sino también que la pertenencia de las vivencias a esta unidad se constituye a través de la función simbólica. De este modo sitúa el concepto de símbolo en el centro de su método, y la producción de relaciones simbólicas simples es siempre su objetivo. Al mismo tiempo, puesto que para el psicoanálisis el «sentido» de las vivencias es inconsciente, en el significado que nosotros hemos tratado de dar a este concepto, y puesto que dicho sentido es a la vez una ley para la ocurrencia de las vivencias actuales y futuras, el psicoanálisis opera con un concepto de *cosa psíquica* que es totalmente equivalente al nuestro. El conocimiento de los hechos inconscientes se produce precisamente como conocimiento de las leyes que determinan mis vivencias actuales y la expectativa de mis vivencias futuras. Al igual que el análisis trascendental, el psicoanálisis parte de la vivencia actual, de lo fenoménico, y se sirve del recuerdo para tratar de descubrir la relación de mis vivencias actuales con las pasadas y la relación entre mis vivencias pasadas. Las distinciones que hemos introducido en el concepto de inconsciente, en

el que hemos diferenciado entre contenidos reales inconscientes y contenidos ideales inconscientes, se corresponde con la distinción psicoanalítica entre lo preconsciente y lo reprimido. De acuerdo con esto, Freud distingue entre lo momentáneamente inconsciente y lo permanentemente inconsciente. Finalmente, ante el hecho de que nuestra experiencia psicológica no puede concebirse sino como una experiencia por principio inconclusa, el psicoanálisis forma el concepto límite de lo absolutamente inconsciente, que nosotros nos hemos visto obligados a someter a crítica, pues este concepto trae consigo la hipótesis naturalista de un saber inconsciente entendido como patrimonio filogenético de la especie humana. El concepto psicoanalítico de lo permanentemente inconsciente, por el contrario, no tiene un ámbito de validez mayor que el de la cosa espacial permanente; lo permanentemente inconsciente es un objeto en sentido kantiano. Freud unifica los nexos conforme a leyes entre las cosas psíquicas en su teoría de la dinámica psíquica, en la que no hemos visto sino una teoría de la causalidad psíquica en sentido trascendental. Puesto que esta causalidad no niega en modo alguno la libertad de la voluntad, sino que lo único que hace es recurrir al complejo de lo dado inmediatamente, al que también pertenecen los actos de voluntad, y trata de comprender las relaciones existentes entre lo dado inmediatamente, el psicoanálisis no tiene por qué desembocar necesariamente en el determinismo. Aquí no podemos repetir con todo detalle los resultados de nuestra investigación sobre la relación entre filosofía trascendental y método psicoanalítico, sino que nos limitamos a trazar las líneas maestras de nuestra consideración epistemológica del psicoanálisis.

Llegados a este punto, solamente nos queda echar una rápida mirada al *objetivo* de nuestro trabajo. Habiendo llevado a cabo las tareas cognoscitivas que se había planteado, podemos decir que esta investigación científica ya ha cumplido su objetivo. Pero el hecho de que nos hayamos planteado precisamente estas tareas y no otras no es una casualidad. Nosotros consideramos que el problema del inconsciente es especialmente importante. Y no sólo porque el discurso sobre el inconsciente sea un discurso tan extendido como confuso y haya que eliminarlo en tanto que turbio resto de una metafísica pasada. Sino porque creemos que las simpatías de las que goza este concepto y su confusión responden al mismo tiempo a una profunda necesidad de nuestra época. El discurso sobre el inconsciente no se circunscribe a

positivamente el psicoanálisis en el ámbito de nuestra consideración, todo esto concuerda con nuestra actitud crítica frente a la caracterología ontológica y a la metafísica de la vida afín a ella. Con todo, los motivos polémicos no han sido para nosotros lo más importante. Si nos hemos propuesto ofrecer una teoría científica del inconsciente contra esas doctrinas ha sido solamente porque no las consideramos aisladamente, sino en relación con nuestra época; porque creemos que no dependen exclusivamente del humor y de la fantasía de sus creadores, sino que cumplen una función muy concreta en la realidad social; una función que es peligrosa, que es necesario conocer y, a nuestro juicio, combatir.

No resulta difícil determinar esta función. Evidentemente, no hay que buscarla en la estructura aislada de las distintas teorías, ni menos en la psicología de los autores que las producen. La función que cumple una teoría en la realidad social es siempre una función social. Y en tanto que función social tiene también su fundamento en las relaciones sociales. Es innegable que la realidad social contradice la relevancia de la que goza el concepto de inconsciente en la filosofía actual. Pues el orden económico dominante está marcado por la racionalidad y es todo menos esa clase de organismo que las doctrinas del inconsciente propagan como su medida y su norma. Si, a pesar de ello, las doctrinas del inconsciente gozan de tanto reconocimiento y de tanta autoridad intelectual precisamente en ese orden social, cabe sospechar que la contradicción entre las filosofías del inconsciente y el orden económico dominante se explote a modo de complemento; que la teoría ofrezca aquello de lo que carece la realidad y que, al mismo tiempo, enaltezca sus defectos; en otras palabras: que la teoría se utilice como ideología. La función ideológica de las doctrinas del inconsciente es evidente en más de un sentido. En primer lugar, esas doctrinas pretenden desviar la atención del modo económico dominante y del primado de lo económico en general, para lo que se esfuerzan en demostrar que, aparte de las fuerzas económicas, existen otras fuerzas no menos poderosas que son totalmente independientes de la conciencia y que, por ende, se sustraen a la tendencia económica de la racionalización; que de este modo el individuo sigue disponiendo de islas en las que refugiarse de la marea de la competencia económica. Las fuerzas inconscientes del alma son consideradas como esas realidades independientes del proceso de producción, a las que el individuo pue-

de retirarse para aliviarse del imperativo económico en la contemplación o en el placer, una especie de veraneo de la conciencia. Pero de este modo se olvida que los hechos inconscientes, si es que queremos hablar con sentido de ellos, no se circunscriben a una esfera determinada e independiente de la conciencia, sino que determinan precisamente la vida despierta de la conciencia, y sin duda la de la economía, en tanto que sus leyes más generales; pero, además, se olvida que para poder retirarse a esa reserva inconsciente, se requiere un mínimo de independencia de las necesidades económicas y bastante tiempo libre; la presunta libertad de la economía no es, por lo tanto, sino libertad económica, y está reservada a un pequeño grupo de individuos como su lujo personal; por no hablar, finalmente, de que es imposible demostrar que los hechos que aquí se enfatizan sean realmente inconscientes. La función ideológica de las doctrinas del inconsciente se prolonga en el hecho de que la valoración positiva de esas fuerzas inconscientes hace que el individuo se repliegue en sí mismo y aparte su atención de las relaciones sociales, de las que se cree independiente y de las que escapa en la vida privada, en lugar de comprometerse al máximo en la posibilidad de transformarlas. Pero ésta no es toda la función ideológica que cumplen las doctrinas del inconsciente. Sus últimas consecuencias son mucho más peligrosas. La exaltación de las fuerzas vitales, que burlan su necesaria legitimación en la conciencia, no sólo persigue el objetivo de desviar de la realidad social, sino de defender a la sociedad cuando lo económico sobrepasa el límite de lo razonable y se rige ciegamente por el poder y el instinto. Es justamente entonces cuando hace acto de presencia la fuerza del inconsciente, y no sólo la ilimitada explotación egoísta, sino también los más funestos planes imperialistas quedan justificados ideológicamente como brusca manifestación natural de las fuerzas vitales e inconscientes del alma. El que el orden económico existente caiga en contradicción consigo mismo en esos hechos, el que éstos acompañen económicamente al concepto de crisis de ventas, puede ser el auténtico motivo de que se los presente como fuerzas inconscientes del destino, pues la razón es incapaz de darles una explicación satisfactoria, y al modo económico dominante no le queda otro camino que el que conduce precisamente a tales consecuencias. Para sustraerse definitivamente a la crítica racional, las tendencias imperialistas –sobre todo en la ideología del fascismo– se justifican a sí mismas apelando a entidades on-

tológicas independientes de la conciencia, trascendentes y de algún modo sagradas, que presentan la ciega consumación de la autodisolución del orden económico existente como algo necesario y querido por Dios –entendiendo siempre que cuando se desaten las catástrofes no todas las partes saldrán perdiendo, sino que algunas de ellas saldrán ganando–. El origen de las doctrinas del inconsciente en la filosofía del poder de Nietzsche se confirma en la realidad espantosamente. En la posterior filosofía de Spengler se expresa de manera ejemplar la relación existente entre la metafísica del inconsciente, la filosofía del poder y del destino, la situación crítica de la sociedad y la actualidad política.

Nuestro objetivo, por el contrario, ha sido el *desencantamiento (Entzauberung)* del concepto de inconsciente en todos los sentidos. Cuando lo inconsciente se entiende como un modo de formación conceptual que se funda única y exclusivamente en lo consciente y que debe poder justificarse en lo consciente, ya no tiene sentido hablar de unas fuerzas anímicas inconscientes que se sustraerían al poder de la conciencia o que serían su fundamento. Cuando lo inconsciente se concibe como una ley trascendental, universal y necesaria, pierde su carácter fuertemente valorativo, normativo, y tampoco aparece ya como un privilegio de hombres de naturaleza superior, sino como una simple condición de lo psíquico que vale para todos, que ciertamente no dispensa alivio a nadie, pero tampoco ninguna superioridad mítica. Refugiarse en lo inconsciente es imposible; lo inconsciente no es algo cualitativamente distinto de lo consciente, sino una forma general del complejo de la conciencia. Pero como tras los hechos inconscientes se ocultan oscuras fuerzas instintivas y pretensiones de poder, no basta con el desencantamiento del *concepto* de inconsciente, una tarea que nosotros creemos haber cumplido satisfactoriamente, sino que también es necesario el conocimiento de los mismos hechos inconscientes. Si hemos concedido tanto valor al psicoanálisis es porque está al servicio del conocimiento del inconsciente, pero no lo dota de un *pathos* metafísico que no le corresponde, y porque su conocimiento se dirige a la disolución de los mismos hechos inconscientes, de modo que representa una poderosa arma contra toda metafísica de las pulsiones y contra todo endiosamiento de la turbia vida orgánica. No en vano el psicoanálisis provoca la cólera y la indignación de todos aquellos que ven en el esclarecimiento *(Aufklärung)* psicoanalí-

tico una amenaza para el inconsciente, al que consideran su refugio ideológico y su propiedad privada. Freud ha mostrado que la resistencia al psicoanálisis confirma sus tesis fundamentales; esto también puede entenderse en el sentido de que el psicoanálisis encuentra hostilidad allí donde el poder del inconsciente, y sobre todo de los intereses que se ocultan tras su velo ideológico, son más fuertes que la voluntad de conocerlo. Sabemos perfectamente que el psicoanálisis no siempre está absolutamente decidido a esclarecer el inconsciente; del mismo modo que hemos tenido que criticar el psicoanálisis cada vez que presupone naturalistamente un inconsciente y corre el peligro de convertirlo en una trascendencia, la amplia repercusión de esta disciplina no se debe solamente a la exigencia de conocer los hechos inconscientes, a la comprensión de la importancia de esos hechos, que es totalmente correcta, sino también a su recurso a lo inconsciente como fuerza del destino, que asimismo hemos criticado. Pero no podemos olvidar que el psicoanálisis, de acuerdo con sus intenciones más profundas, tal como se manifiestan en la teoría *de Freud,* tiene la capacidad y la voluntad de afirmar el primado del conocimiento sobre el inconsciente. Si, a pesar de ello, contiene algunos presupuestos dogmáticos sobre el inconsciente, esto no hay que atribuirlo solamente a las limitaciones de la teoría, que nosotros hemos señalado reiteradamente, sino a un hecho social, a saber: al hecho de que el descubrimiento de muchos contenidos inconscientes decisivos exige la transformación de la situación social actual, y al hecho de que el simple conocimiento del inconsciente no sirve de nada mientras siga intacta la realidad social. Después de todas nuestras consideraciones sobre la posibilidad de establecer una relación entre el mundo material y el mundo psíquico desde el punto de vista del idealismo trascendental, no ha de sorprendernos que no sólo el conocimiento de los hechos inconscientes, sino también su constitución, dependa en parte del mundo material, es decir, de la sociedad. El propio Freud ha expresado con asombrosa simplicidad esa dependencia en relación con el concepto de represión, el concepto fundamental de la dinámica psicoanalítica del inconsciente: «La base sobre la que reposa la sociedad es en última instancia de naturaleza económica; como no dispone de medios de subsistencia suficientes para permitir a sus miembros vivir sin trabajar, está obligada a limitar el número de los mismos y a desviar su energía de la actividad sexual hacia el trabajo. Se trata de

la eterna, de la inmemorial necesidad vital, que persiste hasta nuestros días» (Vorl., p. 324). Así se señala claramente el límite de la disolución del inconsciente a través de su conocimiento en todos aquellos casos en los que la formación de leyes inconscientes depende también del mundo material, que no puede transformarse únicamente mediante el análisis del complejo de la conciencia. Con ese mismo límite se topa Freud cuando explica que la terapia psicoanalítica debería interrumpirse en aquellos casos en los que la enfermedad representa para el enfermo una huida de la realidad social que la terapia no tiene la capacidad de mejorar, de modo que la enfermedad debería aceptarse como un mal menor.

El límite del que aquí se habla es el límite de todo esclarecimiento racional y, por lo tanto, también de nuestra investigación. No abrigamos la esperanza de haber reducido considerablemente la validez de las doctrinas del inconsciente imperantes; hay en juego intereses demasiado poderosos que consolidan esas teorías en la opinión pública. No obstante, creemos que con nuestro esclarecimiento no hemos iniciado una tarea totalmente vana. Es cierto que la superación de las consecuencias prácticas de doctrinas falsas no puede producirse únicamente a través de la teoría, pero presupone la comprensión de la falsedad de las doctrinas y la construcción de otras más correctas en su lugar. De haber logrado determinar el concepto de inconsciente y contribuido a su desencantamiento en el estrecho ámbito de la teoría del conocimiento, nos daríamos ya por satisfechos.

Conferencias y tesis

La actualidad de la filosofía

Quien hoy elija dedicarse profesionalmente a la filosofía, ha de empezar por renunciar a la ilusión de la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que sería posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real. Ninguna razón legitimadora podría reencontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón; a quien intenta conocerla, sólo se le presenta como realidad total en tanto que objeto de polémica, mientras que la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa perdura únicamente en vestigios y ruinas. La filosofía que hoy se hace pasar por lo que ya no puede ser no sirve sino para velar la realidad y eternizar su situación actual. Antes de cualquier respuesta, cumple esta función la pregunta misma; esa pregunta que hoy se califica de radical y que, sin embargo, es la menos radical de todas: la pregunta por el ser pura y simplemente, tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos y tal como, a pesar de todas las oposiciones, subyacía también a los sistemas idealistas que se cree haber superado. Pues esta pregunta da por supuesto, como aquello que permite responderla, que el ser sin más se adecua y es accesible al pensamiento, que es posible preguntar por la idea de lo existente. Pero la adecuación del pensamiento al ser como totalidad se ha desintegrado, y con ella la posibilidad misma de preguntar por esa idea de lo existente que, cual estrella fija, una vez pudo situarse en su clara transparencia sobre una realidad cerrada y redonda, y que tal vez se haya desvanecido para siempre al ojo humano desde que la historia es la única garante de las imágenes de nuestra vida. La idea del ser se ha hecho impotente en filosofía; no es más que un vacío principio formal cuya arcaica dignidad ayuda a disfrazar cuales-

quiera contenidos arbitrarios. Ni la plenitud de lo real puede subordinarse como totalidad a la idea del ser que le daría sentido, ni la idea de lo existente puede construirse a partir de los elementos de lo real. Se ha perdido para la filosofía, y de este modo se ha visto afectada en su origen la pretensión filosófica de apresar la totalidad de lo real.

De ello da testimonio la misma historia de la filosofía. La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La *ratio* autónoma –ésta fue la tesis de todos los sistemas idealistas– debía ser capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de la realidad y la propia realidad. Esta tesis se ha disuelto a sí misma. El neokantismo de la Escuela de Marburgo, que trató de deducir con el máximo rigor el contenido de la realidad a partir de categorías lógicas, ha conservado, ciertamente, el carácter cerrado de su sistema, pero renunciando a cualquier derecho sobre la realidad, y se ha visto remitido a una región formal en la que toda determinación de contenido se pierde como virtual punto final de un proceso infinito. La posición contraria a la Escuela de Marburgo en el ámbito del idealismo, la filosofía de la vida de Simmel, de orientación psicologista e irracionalista, ha mantenido, sin duda, el contacto con la realidad de la que se ocupa, pero a cambio ha perdido todo derecho a dar sentido a la acuciante experiencia, conformándose con un concepto naturalista de lo viviente, ciego y sin esclarecer, al que en vano ha intentado elevar a la aparente y oscura trascendencia del más-de-vida. Finalmente, la escuela del sudoeste de Alemania, la de Rickert, que media entre ambos extremos, cree disponer en los valores de unos criterios filosóficos más concretos y manejables que aquellos que los de Marburgo ven en las ideas, y ha desarrollado un método que relaciona esos valores con lo empírico de manera siempre problemática. Pero el lugar y el origen de los valores quedan indeterminados; se hallan en alguna parte entre la necesidad lógica y la multiplicidad psicológica; ni vinculantes en lo real ni transparentes en lo espiritual; una ontología aparente que no es capaz de hacer frente ni a la pregunta por el origen de su validez, ni a la pregunta por el «para qué» de su validez.

Apartadas de los grandes intentos de solución de la filosofía idealista trabajan las filosofías científicas, que renuncian desde un principio a plantear la pregunta fundamental del idealismo acerca de la constitución de lo real, a la que sólo siguen concediendo validez en el marco de una propedéutica de las ciencias particulares desarrolladas,

especialmente de las ciencias de la naturaleza, y que creen tener una base firme en los datos, ya sean los del complejo de la conciencia, ya los de la investigación de las ciencias particulares. Habiendo perdido la relación con los problemas históricos de la filosofía, han olvidado que sus propios planteamientos están indisolublemente ligados, en todos y cada uno de sus presupuestos, a los problemas históricos y a la historia de esos problemas, y que no pueden resolverse con independencia de ellos.

En este contexto se inserta el esfuerzo del espíritu filosófico que conocemos con el nombre de fenomenología: el esfuerzo por obtener, tras la desintegración de los sistemas idealistas y con el instrumento del idealismo, esto es, la *ratio* autónoma, un orden del ser vinculante que está por encima de lo subjetivo. La profunda paradoja de todos los intentos fenomenológicos es haber pretendido obtener, a través de las mismas categorías que produjo el pensamiento subjetivo, postcartesiano, precisamente esa objetividad que dichos intentos contradicen en su mismo origen. Por eso no es ninguna casualidad que la fenomenología de Husserl tomara justamente como punto de partida el idealismo trascendental, y los productos tardíos de la fenomenología, por más que se empeñen en ocultar este origen, son incapaces de negarlo. El descubrimiento verdaderamente productivo de Husserl –más importante incluso que el del método de la «intuición esencial», de mayor influencia exterior– fue haber reconocido y hecho fructífero el concepto de lo dado de modo irreducible, tal como había sido formado por las corrientes positivistas, en su significación para el problema fundamental de la relación entre razón y realidad. Husserl arrancó a la psicología el concepto de una intuición que da originariamente, y desarrollando el método descriptivo recuperó para la filosofía una fiabilidad que ésta había perdido mucho tiempo atrás entre las ciencias particulares. Pero no se puede ignorar –y el hecho de que Husserl lo manifestase abiertamente es muestra de la gran y profunda honestidad del pensador– que el conjunto de los análisis husserlianos de lo dado permanece ligado a un tácito sistema de idealismo trascendental cuya idea también está formulada finalmente en Husserl; que la «jurisdicción de la razón» sigue teniendo para él la última palabra sobre la relación entre razón y realidad; y que, por lo tanto, todas las descripciones husserlianas pertenecen al ámbito de esta razón. Husserl ha depurado el idealismo de todo exceso especulati-

vo y lo ha situado en el máximo nivel de realidad que éste es capaz de alcanzar. Pero no lo ha hecho estallar. En su ámbito impera, como en Cohen y Natorp, el espíritu autónomo; sólo que ha renunciado a la pretensión de la fuerza productiva del espíritu, de la espontaneidad kantiana y fichteana, y se conforma, como se conformó ya el mismo Kant, con tomar posesión de la esfera de lo que le es propiamente accesible. La habitual concepción de la historia filosófica de los últimos treinta años quiere ver en esta moderación de la fenomenología husserliana su limitación, y la considera como el comienzo de un desarrollo que acaba conduciendo precisamente a la realización del proyecto de ese orden del ser que en la descripción husserliana de la relación noético-noemática sólo está esbozado formalmente. He de contradecir expresamente esta concepción. La transición a la «fenomenología material» sólo se ha conseguido aparentemente, y al precio de esa fiabilidad de lo hallado que constituía el único fundamento de derecho del método fenomenológico. Si en la evolución de Max Scheler las eternas verdades fundamentales se desataron súbitamente para acabar siendo desterradas a la impotencia de su trascendencia, en ello podrá verse el incontenible impulso de cuestionar de un pensamiento que sólo llega a participar de la verdad yendo de error en error. Pero la enigmática e inquietante evolución de Scheler reclama una comprensión más rigurosa que la que se limita a apelar a la categoría de destino espiritual individual. Dicha evolución señala, antes bien, que la transición de la fenomenología desde la región formal-idealista a la material-objetiva no podía conseguirse sin saltos ni dudas, sino que las imágenes de una verdad suprahistórica, que esa filosofía esbozó una vez de forma tan seductora sobre el trasfondo de la doctrina católica completa, se embrollaron y descompusieron en cuanto se las buscó precisamente en esa realidad cuya captación constituye el programa de la «fenomenología material». A mí me parece que el último giro de Scheler extrae su derecho propiamente ejemplar del hecho de haber reconocido que la escisión entre las ideas eternas y la realidad, que la fenomenología quiso superar adentrándose en la esfera material, era en sí misma una escisión metafísico-material, abandonando la realidad a un ciego «impulso» cuya relación con el cielo de las ideas es oscura y problemática, y apenas deja espacio para la más débil brizna de esperanza. En Scheler la fenomenología material se ha replegado dialécticamente sobre sí misma: de su pro-

yecto ontológico no queda sino la metafísica del impulso; la última eternidad de la que dispone su filosofía es la de una dinámica ilimitada e incontrolada. A la luz de este repliegue de la fenomenología sobre sí misma, la doctrina de Martin Heidegger también cobra un aspecto distinto del que le confiere el *pathos* del comenzar desde el principio, que explica su influencia exterior. En lugar de la pregunta por las ideas objetivas y por el ser objetivo, en Heidegger, al menos en los escritos que hasta ahora ha publicado, aparece el ser subjetivo; la exigencia de la ontología material se reduce al ámbito de la subjetividad, buscando en sus profundidades aquello que es incapaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad. Por eso no es una casualidad, ni siquiera desde el punto de vista histórico-filosófico, que Heidegger recurra precisamente al último proyecto de una ontología subjetiva que ha producido el pensamiento occidental: la filosofía existencial de Sören Kierkegaard. Pero el proyecto de Kierkegaard se vino abajo y es irrecuperable. La incesante dialéctica de Kierkegaard no fue capaz de alcanzar en la subjetividad ningún ser firmemente fundado; la última profundidad que se le abrió fue la de la desesperación en la que cae la subjetividad; una desesperación objetiva que transforma el proyecto del ser en subjetividad, en un proyecto de infierno; la subjetividad no sabe salvarse de este espacio infernal más que a través de un «salto» a la trascendencia, que sigue siendo metafórico, sin contenido, un acto subjetivo del pensamiento, y que halla su determinación suprema en la paradoja de que aquí el espíritu sujetivo ha de sacrificarse a sí mismo, conservando a tal efecto una fe cuyos contenidos, casualmente para la subjetividad, brotan únicamente de la Biblia. Heidegger sólo logra evitar esta consecuencia aceptando una realidad por principio adialéctica e históricamente predialéctica, una realidad «a mano» («zurhanden»). Pero salto y negación dialéctica del ser subjetivo son también aquí la única justificación del mismo: sólo que el análisis de aquello con que nos encontramos inmediatamente, en lo que Heidegger permanece vinculado con la fenomenología y se distingue por principio de la especulación idealista de Kierkegaard, impide la trascendencia de la fe, así como abrazarla espontáneamente sacrificando el espíritu subjetivo, y en su lugar ya sólo reconoce una trascendencia en el «ser así» («Sosein») vital, ciego y oscuro: en la muerte. Con la metafísica de la muerte de Heidegger, la fenomenología sella un proceso que inauguró Scheler con la doc-

trina del impulso. No es posible callar que con ella la fenomenología está a punto de acabar precisamente en ese vitalismo al que empezó declarando la guerra: la trascendencia de la muerte en Simmel solamente se distingue de la de Heidegger en que dice aún con categorías psicológicas lo que Heidegger expresa con categorías ontológicas, sin que en la cosa misma –por ejemplo, en el análisis del fenómeno de la angustia– pueda hallarse ya una forma segura de distinguirlas. Con esta concepción –la del paso de la fenomenología al vitalismo– concuerda el hecho de que Heidegger sólo supo eludir la segunda gran amenaza de la fenomenología ontológica, la representada por el historicismo, ontologizando el tiempo, presentándolo como constituyente de la esencia hombre, con lo que el esfuerzo de la fenomenología material de buscar lo eterno en el ser humano se disuelve paradójicamente: lo único eterno que queda es la temporalidad. A la pretensión ontológica ya sólo le satisfacen aquellas categorías de cuya dominación absoluta la fenomenología pretendía librar al pensamiento: la mera subjetividad y la mera temporalidad. Con el concepto de «estar arrojado» («Geworfenheit»), introducido como condición última del ser del hombre, la vida se vuelve tan ciega y carente de sentido en sí misma como sólo lo era en la filosofía de la vida, y la muerte es incapaz de darle un sentido positivo tanto aquí como allí. La pretensión de totalidad del pensamiento es proyectada sobre el pensamiento mismo y aquí, finalmente, también se hace añicos. Basta simplemente con comprender la estrechez de las categorías existenciales de Heidegger –el estar arrojado, la angustia y la muerte, que no son capaces de desterrar la plenitud de lo viviente–, para que el puro concepto de vida se apodere totalmente del proyecto ontológico de Heidegger. Todo apunta a que con esa ampliación se prepara ya el desmoronamiento definitivo de la filosofía fenomenológica. Por segunda vez, la filosofía se halla impotente ante la pregunta por el ser. Es tan incapaz de describir el ser como independiente y fundamental como cuando pretendió desplegarlo a partir de sí misma.

Si he entrado en la más reciente historia de la filosofía no ha sido por la orientación general hacia la historia del espíritu, sino porque la cuestión de la actualidad de la filosofía sólo se plantea con precisión a partir el entrelazamiento histórico de preguntas y respuestas. Y tras el fracaso de los esfuerzos encaminados a obtener filosofías grandes y totales, esta cuestión se presenta en su forma más sencilla: si

tiones que, siendo específicamente científicas, son propias de las ciencias particulares y enturbian las cuestiones filosóficas. Con esto no quiero decir que la filosofía debería volver a romper, o al menos a reducir, el contacto con las ciencias particulares que finalmente ha podido recuperar, y que es uno de los mejores resultados de la más reciente historia de la filosofía. Al contrario: la plenitud material y la concreción de los problemas es algo que la filosofía sólo podrá tomar del nivel alcanzado por las ciencias particulares. Tampoco podrá permitirse elevarse sobre las ciencias particulares tomando sus «resultados» como algo definitivo y meditando sobre ellos desde la seguridad que proporciona la distancia, sino que los problemas filosóficos están siempre encerrados en las cuestiones más concretas de las ciencias particulares, y en cierto sentido son inseparables de ellas. La filosofía no se distingue de la ciencia, como sigue suponiendo hoy la opinión corriente, por su mayor grado de generalidad. Tampoco es la abstracción de sus categorías ni la especificidad de su material lo que la diferencia de las ciencias. La diferencia fundamental reside, más bien, en que la ciencia particular toma sus hallazgos, en todo caso sus hallazgos últimos y más importantes, por algo indisoluble y que descansa en sí mismo, mientras que la filosofía entiende ya el primer hallazgo con el que tropieza como un signo que está obligada a descifrar. Dicho de manera sencilla: el ideal de la ciencia es la investigación; el de la filosofía, la interpretación. Con lo que subsiste la gran paradoja, tal vez eterna, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, manteniendo siempre la pretensión de verdad, pero sin poseer jamás una clave segura de interpretación; la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus caprichosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces y huidizas indicaciones. La historia de la filosofía no es sino la historia de tales entrelazamientos; por eso cuenta con tan pocos «resultados»; por eso ha de empezar siempre de nuevo; por eso no puede prescindir ni del más mínimo hilo que el pasado ha devanado, y que tal vez complete la trama capaz de transformar las cifras en un texto. De acuerdo con esto, pues, la idea de interpretación no coincide en absoluto con un problema del «sentido», con el que se la confunde la mayoría de las veces. Por una parte, la tarea de la filosofía no es demostrar ni justificar tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como «llena de sentido». Cualquier justificación de lo existente está prohibida por la ruptura en el

ser mismo; nuestras imágenes perceptivas podrán ser formas *(Gestalten),* pero el mundo en que vivimos, que no está constituido por meras imágenes perceptivas, no lo es. El texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él podría estar en manos de ciegos demonios; quizá nuestra tarea sea precisamente leer, para que precisamente leyendo aprendamos a reconocer mejor y a desterrar esas fuerzas demoníacas. Por otra parte, la idea de interpretación no implica la aceptación de un segundo mundo, de un trasmundo al que habría que acceder mediante el análisis del que se manifiesta. El dualismo de lo inteligible y de lo empírico tal como Kant lo estableció y como, según la perspectiva postkantiana, lo habría afirmado ya Platón, cuyo cielo de las ideas todavía permanece abierto y accesible al espíritu, este dualismo pertenece antes a la idea de investigación que a la de interpretación –a la idea de investigación, que espera reducir la pregunta a los elementos dados y conocidos, y en la que lo único necesario sería la respuesta–. El que interpreta buscando tras el mundo fenoménico un mundo en sí que le subyace y sustenta, actúa como el que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se hallaría tras él, que el enigma reflejaría y en el que se sustentaría, cuando la solución del enigma tiene como función iluminar como un relámpago la figura del enigma y ponerla al descubierto, no mantenerse en el enigma y asemejarse a él. La auténtica interpretación filosófica no da con un sentido que estaría ya listo y que persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentina e instantáneamente a la vez que la elimina. Y así como las soluciones de enigmas se alcanzan ordenando de distintas formas los elementos singulares y dispersos de la pregunta hasta que componen la figura de la que sale la solución mientras la pregunta desaparece, la filosofía ha de disponer sus elementos, que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes, o, para decirlo con una expresión menos astrológica y más propia de la ciencia actual, en distintas ordenaciones tentativas, hasta que componen la figura que resulta legible como respuesta y la pregunta desaparece. La tarea de la filosofía no es investigar intenciones ocultas y efectivas de la realidad, sino interpretar la realidad no intencional mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, gracias a las cuales formula las cuestiones que es tarea de la ciencia abordar con toda exactitud (véase Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels,*

Berlín, 1928, pp. 9-44, esp. p. 21 y p. 33); una tarea con la que la filosofía está siempre vinculada, pues su llama sólo puede encenderse en contacto con esas duras cuestiones. Es aquí donde podría buscarse la afinidad, en apariencia tan sorprendente y extraña, que existe entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que rechaza de la manera más rotunda la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretar lo que carece de intención mediante la composición de los elementos aislados a través del análisis e iluminar lo real mediante esa interpretación: éste es el programa de todo auténtico conocimiento materialista; un programa al que tanto más se ajusta el proceder materialista cuanto más se distancia del «sentido» de sus objetos y menos se remite a un sentido implícito de los mismos, por ejemplo religioso. Pues hace mucho tiempo que la interpretación se ha separado de toda pregunta por el sentido, o lo que es lo mismo: los símbolos de la filosofía han caído. Si la filosofía ha de aprender a renunciar a la pretensión de totalidad, esto quiere decir ante todo que ha de aprender a arreglárselas sin la función simbólica en la que hasta ahora, al menos en el idealismo, lo particular parecía representar lo universal; abandonar los grandes problemas cuya grandeza quería antes garantizar la totalidad, mientras que hoy la interpretación se escapa por las amplias mallas de los grandes problemas. Si la interpretación sólo se alcanza verdaderamente por composición de lo pequeño, entonces ya no tiene nada que ver con los grandes problemas tal como éstos se han entendido tradicionalmente, o sólo en la medida en que condense en un hallazgo concreto la cuestión total que anteriormente ese hallazgo parecía representar simbólicamente. La completa construcción de pequeños elementos carentes de intención es, según esto, uno de los presupuestos fundamentales de la interpretación filosófica; el giro hacia la «escoria del mundo de los fenómenos», que Freud proclamó, tiene validez más allá del ámbito del psicoanálisis, al igual que el giro de la filosofía social más avanzada hacia la economía no se debe solamente a la supremacía empírica de la economía, sino también a la exigencia inmanente de la interpretación filosófica misma. Si la filosofía preguntase hoy por la relación absoluta entre cosa en sí y fenómeno o, para formularlo en términos más actuales, si preguntase por el sentido del ser sin más, se quedaría en una arbitrariedad formal o se disgregaría en una pluralidad de posibles y arbitrarias visiones del mundo. Pero suponien-

do –pondré un ejemplo a modo de experimento mental, sin afirmar la posibilidad de su realización efectiva–, suponiendo que fuese posible agrupar los elementos de un análisis de la sociedad de tal modo que su conjunto formara una figura en la que quedase superado cada uno de sus momentos particulares –una figura que, evidentemente, no preexiste orgánicamente, sino que tiene que ser producida: la forma mercancía–, con ello no se habría resuelto el problema de la cosa en sí; tampoco si, por ejemplo, se hubiesen señalado las condiciones sociales en las que se plantea el problema de la cosa en sí, algo que Lukács todavía pensaba como solución, pues el contenido de verdad de un problema es por principio distinto de las condiciones históricas y psicológicas de las que resulta. Pero sería posible que, ante una construcción satisfactoria de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí desapareciese completamente: que la figura histórica de la mercancía y del valor de cambio pusiese al descubierto, a la manera de una fuente de luz, la estructura de una realidad cuyo sentido oculto indagó en vano la investigación del problema de la cosa en sí, porque no hay ningún sentido oculto que pudiera separarse de su primera y única manifestación histórica. Aquí no quisiera hacer ninguna afirmación material, sino tan sólo señalar la dirección en la que veo las tareas de la interpretación filosófica. Pero en el caso de que esas tareas fuesen formuladas correctamente, ya se habría dicho algo acerca de las cuestiones de principio filosóficas, cuyo planteamiento explícito quisiera evitar aquí. Y concretamente esto: que la función que la filosofía tradicional esperaba que cumpliesen ideas suprahistóricas de significación simbólica, la cumplirían ideas no simbólicas constituidas intrahistóricamente. Pero de este modo también se plantearía de forma esencialmente distinta la relación entre ontología e historia, sin que por ello se necesitara recurrir al artificio de ontologizar la historia como totalidad en forma de mera «historicidad», con lo que se perdería toda tensión específica entre interpretación y objeto y sólo quedaría un historicismo enmascarado. En vez de esto, y de acuerdo con mi concepción, la historia ya no sería el lugar desde el que las ideas surgen, se hacen independientes y vuelven a desaparecer, sino que las imágenes históricas serían en sí mismas, por así decirlo, ideas cuya relación constituye una verdad no intencional, en vez de que la verdad se presentara como intención en la historia. Interrumpiré aquí esta línea de pensamiento, pues las afirmaciones generales no son en nin-

guna parte tan problemáticas como en una filosofía que quisiera excluir de sí misma las afirmaciones abstractas y generales, y que sólo precisa de las suyas por la necesidad de una transición. En cambio, sí quisiera esbozar una segunda relación esencial entre filosofía interpretativa y materialismo. Anteriormente he dicho: la respuesta al enigma no es el «sentido» del enigma de modo que ambos pudieran subsistir al mismo tiempo, que la respuesta estuviese contenida en el enigma, que el enigma no fuese sino su manifestación y que encerrara la respuesta en sí mismo como intención. Más bien, la respuesta está en estricta antítesis con el enigma, necesita construirse a partir de los elementos del enigma y destruye el enigma, que no es algo lleno de sentido, sino que carece de sentido tan pronto como se le dé contundentemente una respuesta. El movimiento que aquí se realiza a modo de juego lo realiza en serio el materialismo. Serio significa ahí que la respuesta no permanece encerrada en el ámbito del conocimiento, sino que es la praxis la que da la respuesta. La interpretación de la realidad con la que se encuentra y su superación se remiten la una a la otra. Ciertamente, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue inmediatamente, y en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, no la mera solución en cuanto tal, es el modelo de las soluciones, de las que solamente dispone la praxis materialista. El materialismo ha nombrado esta relación con un término acreditado filosóficamente: dialéctica. Creo que la interpretación filosófica sólo es posible dialécticamente. Si Marx reprochó a los filósofos haberse limitado a interpretar el mundo de distintas formas, cuando de lo que se trataría es de transformarlo, esta frase no sólo extrae su legitimidad de la praxis política, sino también de la teoría filosófica. Sólo en la eliminación de la pregunta se prueba la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo por sí mismo: por eso ha de recurrir necesariamente a la praxis. Es superfluo especificar una concepción del pragmatismo en la que teoría y praxis se ensamblen de la misma forma que en la dialéctica.

Al igual que soy perfectamente consciente de la imposibilidad de desarrollar el programa que les he presentado –una imposibilidad que no se debe solamente a la falta de tiempo, sino que es una imposibilidad general, pues este programa, precisamente en tanto que tal,

el filósofo, al modo de un arquitecto, ofrece y desarrolla el proyecto de una casa, el sociólogo sería el escalador de fachadas, que trepa por las paredes exteriores y saca todo cuanto está a su alcance. Yo aceptaría de buen grado la comparación y la interpretaría a favor de las funciones de la sociología respecto de la filosofía. Pues a la casa, a esa gran casa, hace ya tiempo que le fallan los cimientos y no sólo amenaza con derrumbarse y aplastar a quienes están dentro, sino también con echar a perder todas las cosas que allí se guardan, algunas de las cuales son insustituibles. Si el escalador de fachadas roba esas cosas, algunas de ellas medio olvidadas, hará una buena obra, pues de este modo quedarán a salvo; no las retendrá en su poder durante mucho tiempo, pues para él no son demasiado valiosas. Obviamente, el reconocimiento de la sociología por parte de la filosofía interpretativa necesita de alguna restricción. El propósito de la filosofía interpretativa es construir llaves que consigan abrir de golpe la realidad. Por lo que respecta al tamaño de esas llaves, de esas categorías clave, la situación es muy particular. El viejo idealismo eligió unas llaves demasiado grandes; por eso no entraban de ningún modo en la cerradura. El puro sociologismo filosófico elige unas llaves demasiado pequeñas; entran en la cerradura, pero la puerta no se abre. Gran parte de los sociólogos lleva tan lejos el nominalismo que los conceptos son demasiado pequeños para disponer a los demás en torno a sí mismos, para formar con ellos una constelación. El resultado no es sino un conjunto inabarcable e inconsecuente de meras determinaciones «esto-ahí», que se burla de toda organización a través del conocimiento y que no da lugar a ningún tipo de criterio. Así, por ejemplo, se ha superado el concepto de clase sustituyéndolo por un sinfín de descripciones de grupos particulares, sin poder ordenarlos ya en unidades superiores, por más que esos grupos aparezcan como tales en lo empírico; o se ha quitado todo su filo a uno de los conceptos más importantes, el de ideología, definiéndolo formalmente como la correspondencia entre determinados contenidos de conciencia y determinados grupos, sin permitir que se plantee ya la pregunta por la verdad o la falsedad de los contenidos mismos. Este tipo de sociología se integra en un tipo de relativismo generalizado cuya generalidad puede ser reconocida tan escasamente por la interpretación filosófica como cualquier otra, y para cuya corrección la interpretación filosófica tiene en el método dialéctico un medio eficaz. En lo que

se refiere al uso del material conceptual por parte de la filosofía, hablo deliberadamente de agrupación y ordenación tentativa, de constelación y construcción. Pues las imágenes dialécticas, que no constituyen el sentido de la existencia, pero resuelven y disuelven sus cuestiones, estas imágenes no son simplemente algo dado en sí mismo. No se hallan listas orgánicamente en la historia; no se requiere visión ni intuición alguna para captarlas, no son mágicas divinidades de la historia que habría que aceptar y venerar. Al contrario: las imágenes dialécticas han de ser producidas por el hombre, y lo único que las justifica es que derriban la realidad en torno a ellas con una evidencia aplastante. En esto se distinguen esencialmente de los arquetipos arcaicos, míticos, que encuentra el psicoanálisis, y que Klages confía en poder preservar como categorías de nuestro conocimiento. Podrán coincidir con ellos en cien puntos, pero se separan allí donde éstos describen su curso inexorable por encima del hombre; son manejables y comprensibles, instrumentos de la razón humana, incluso donde parecen organizar objetivamente en torno a sí mismas el ser objetivo a modo de centros magnéticos. Son modelos con los que, probando y comprobando, la *ratio* se acerca a una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo puede imitar en todo momento, siempre que esté diseñado correctamente. En esto podrá verse un intento de recuperar esa antigua concepción de la filosofía que fue formulada por Bacon y que Leibniz persiguió apasionadamente durante toda su vida, una concepción de la que el idealismo se burló por considerarla una extravagancia: la del *ars inveniendi*. Cualquier otra manera de entender los modelos sería gnóstica e infundada. Pero el *órganon* de este *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; una fantasía que se atiene estrictamente al material que le ofrecen las ciencias, y sólo va más allá de él en los rasgos mínimos de la ordenación a la que lo somete: rasgos que, obviamente, ha de ofrecer de forma original y desde sí misma. Si la idea de interpretación filosófica que me he propuesto presentarles es correcta, puede expresarse como la exigencia de dar respuesta a todas y cada una de las cuestiones de la realidad con la que se encuentra, mediante una fantasía que reagrupe los elementos de la pregunta sin trascender el ámbito de tales elementos, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta.

Sé perfectamente que muchos de ustedes, quizá la mayoría, no estarán de acuerdo con lo que aquí les presento. No sólo el pensa-

La idea de historia natural

Tal vez se me permita anticipar que lo que aquí voy a decir no es una «conferencia» en sentido propio, ni una comunicación de resultados ni una exposición sistemática definitiva, sino algo que se sitúa en el plano del ensayo y que no es sino un esfuerzo por retomar y proseguir la llamada discusión francfortiana. Soy consciente de que se habla muy mal de esta discusión, pero también de que el punto central de la misma está correctamente establecido, y de que sería erróneo volver a empezar desde el principio.

Me permito señalar algo respecto de la terminología. Cuando aquí se habla de historia natural, no se trata de esa concepción de la historia natural en el sentido precientífico tradicional, ni tampoco de la historia de la naturaleza en la forma en que la naturaleza es objeto de las ciencias naturales. El concepto de naturaleza que aquí se emplea no tiene absolutamente nada que ver con el concepto de naturaleza de las ciencias matemáticas de la naturaleza. No me es posible desarrollar por anticipado qué se ha de entender por naturaleza e historia en lo que sigue. Pero no desvelaré demasiado si afirmo que el verdadero propósito de cuanto voy a decir es superar la antítesis habitual entre naturaleza e historia; que, por lo tanto, cada vez que opero con los conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como definiciones esenciales definitivas, sino que mi intención es llevar estos dos conceptos hasta un punto en el que queden superados en su pura contraposición. Para aclarar el concepto de naturaleza que es mi propósito disolver, sólo he de decir que se trata de un concepto tal que, si quisiera traducirlo al lenguaje filosófico corriente, podría hacerlo ante todo por el concepto de lo mítico. También este concepto es totalmente vago, y su exacta determinación no puede ser el resultado de defini-

ciones previas, sino únicamente del análisis. Por él se entiende lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana como ser dado de antemano y dispuesto inexorablemente, lo que hay de sustancial en ella. Lo que delimitan estas expresiones es lo que aquí entiendo por naturaleza. La cuestión que se plantea es la de la relación de esta naturaleza con lo que entendemos por historia, donde historia significa esa forma de comportamiento de los hombres, esa forma de comportamiento transmitida de unos a otros que se caracteriza sobre todo por el hecho de que en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se despliega en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya ahí, sino que es un movimiento en el que se presenta lo nuevo, y que adquiere su verdadero carácter a través de lo que en él aparece como nuevo.

Quisiera desarrollar lo que yo denomino la idea de historia natural analizando o supervisando cuidadosamente el planteamiento ontológico de la cuestión en el seno de la discusión actual. Esto significa tomar como punto de partida lo «natural». Pues la cuestión de la ontología, tal como hoy se plantea, no es más que lo que yo he llamado naturaleza. Después estableceré otro punto de vista e intentaré desarrollar el concepto de historia natural partiendo de la problemática de la filosofía de la historia, con lo que este concepto se concretará considerablemente en lo que se refiere a su contenido. Tras haber tratado sucintamente ambas cuestiones, intentaré articular el concepto mismo de historia natural y exponerles los elementos que parecen caracterizarla.

I. En primer lugar, la cuestión de la situación ontológica actual. Si ustedes siguen el planteamiento ontológico tal como se ha desarrollado particularmente en el ámbito de la llamada fenomenología, y sobre todo en el ámbito de la fenomenología posthusserliana, esto es, a partir de Scheler, se puede decir que la verdadera intención de este planteamiento ontológico es superar la posición subjetivista en filosofía, sustituir una filosofía que trata de disolver todas las determinaciones del ser en determinaciones del pensamiento, que cree poder fundar toda objetividad en determinadas estructuras fundamentales de la subjetividad, por un planteamiento que permita acceder a un ser diferente, esencialmente diferente, a una región del ser esencialmente diferente, a una región del ser transubjetiva, *óntica*. Y se habla de ontología en la medida en que el λόγος debe alcanzarse a

partir de ese ὄν. Pero la paradoja fundamental de todo planteamiento ontológico en la filosofía actual es que el medio con el que se intenta alcanzar el ser transubjetivo no es otro que la misma *ratio* subjetiva que anteriormente había construido el sistema del idealismo crítico. Los esfuerzos fenomenológico-ontológicos se presentan como un intento de alcanzar un ser transubjetivo con los medios de la *ratio* autónoma y con el lenguaje de la *ratio,* pues no se dispone de otros medios ni de otro lenguaje. Así, esta pregunta ontológica por el ser se articula doblemente: en primer lugar, como pregunta por el *ser mismo,* aquello que desde la *Crítica* de Kant había sido arrinconado detrás del planteamiento filosófico como cosa en sí y que ahora se saca de allí. Pero, al mismo tiempo, la pregunta por el ser se articula también como pregunta por el *sentido* del ser, bien por el sentido del ente o bien por el sentido del ser como posibilidad pura y simplemente. Es precisamente esta doble articulación de la pregunta ontológica lo que habla claramente a favor de la tesis que yo defiendo, a saber: que el planteamiento ontológico del que hoy nos ocupamos tiene la misma posición de partida que la *ratio* autónoma; y es que la pregunta por el sentido del ser sólo puede plantearse allí donde la *ratio* reconoce la realidad que tiene frente a ella como algo ajeno, perdido, cósico, sólo allí donde ya no resulta directamente accesible y el sentido no es común a *ratio* y realidad. La pregunta por el sentido resulta de la posición de partida de la *ratio,* pero al mismo tiempo esta pregunta por el sentido del ser, que se sitúa en el punto medio de las primeras fases de la fenomenología (Scheler), da lugar a una muy amplia problemática en virtud de su origen subjetivista; pues dar sentido al ser no es más que introducir en él significaciones establecidas por la subjetividad. La comprensión de que la pregunta por el sentido equivale a una introducción de significaciones subjetivas en lo existente conduce a la crisis de ese primer estadio fenomenológico. La expresión drástica de ello es la inconsistencia de las determinaciones ontológicas fundamentales que la *ratio* se ve obligada a establecer en su intento de obtener como experiencia un orden del ser. Al hacerse evidente que los factores que supuestamente confieren fundamento y sentido, como en el caso de Scheler, proceden ya de otra esfera y no son en modo alguno posibilidades inherentes al ser mismo, sino que han sido tomados del ente, y que por lo tanto son tan cuestionables como él, la entera cuestión del ser se vuelve problemática en

el seno de la fenomenología. En la medida en que la pregunta por el *sentido* todavía pueda plantearse, ya no significa la obtención de una esfera de significaciones siempre válidas y accesibles que estaría a salvo de lo empírico, sino que esa pregunta ya no significa otra cosa que la pregunta τί ἦν ὄν, la pregunta por lo que el ser *es* propiamente. Las expresiones «sentido» (o «significación») son aquí expresiones totalmente equívocas. «Sentido» puede significar un contenido trascendente, denotado por el ser, que se halla tras el ser y que se extrae mediante el análisis. Pero, por otra parte, «sentido» también puede ser la interpretación del ente mismo con arreglo a lo que él caracterice como ser, sin que por ello quede demostrado que el ser así interpretado esté ya lleno de sentido. Así pues, es posible que se pregunte por el sentido del ser como significación de la *categoría* ser, es posible que se pregunte por lo que el ser es propiamente, pero que en el sentido de esa primera pregunta el ente no se presente como algo lleno de sentido, sino como algo carente de sentido, tal como se desprende ampliamente del sentido del desarrollo actual.

Si se produce este giro en la pregunta por el ser, desaparece una de las intenciones iniciales del originario giro ontológico, a saber, el viraje hacia la *ahistoricidad*. Scheler, al menos el primer Scheler (y fue éste quien marcó la pauta decisivamente), planteó las cosas de tal modo que intentó construir un cielo de ideas partiendo de una visión puramente racional de contenidos ahistóricos y eternos, un cielo de ideas que brilla sobre todo lo empírico, que tiene un carácter normativo y se trasluce en lo empírico. Pero, al mismo tiempo, en el origen de la fenomenología existe una tensión fundamental entre lo lleno de sentido, lo esencial, lo que se halla detrás de lo que aparece históricamente, y la esfera misma de la historia. En los orígenes de la fenomenología hay una dualidad de naturaleza e historia. Esta dualidad (donde por naturaleza se entiende lo ahistórico, lo ontológico en sentido platónico), al igual que la intención inicial de llevar a cabo un giro ontológico, han sido corregidas. La pregunta por el ser ya no equivale a la pregunta platónica por el ámbito de ideas estáticas y cualitativamente diferentes, que mantenían una relación normativa y tensa con lo existente, con lo empírico, sino que la tensión ha desaparecido: lo existente mismo se convierte en el sentido, y en lugar de una fundamentación del ser situada más allá de lo histórico, aparece el proyecto del ser como historicidad.

De este modo se ha desplazado el problema. En primer lugar, la problemática existente entre ontología e historicismo parece haberse esfumado. Desde la posición de la historia, de la crítica historicista, la ontología se presenta como mero marco formal que no dice absolutamente nada sobre el contenido de la historia, que puede desplegarse a discreción en torno a lo concreto, pero la intención ontológica también ha podido presentarse, como sucedió en la ontología material de Scheler, como absolutización arbitraria de hechos intrahistóricos que incluso podrían llegar a obtener el rango de valores eternos y dotados de validez general con fines ideológicos. La posición ontológica defiende justamente lo contrario, y esta antítesis, que dominó nuestra discusión francfortiana, es la de que todo pensamiento radicalmente histórico, es decir, todo pensamiento que intente reducir exclusivamente a condiciones históricas los contenidos que surgen, presupondría un proyecto del ser en virtud del cual la historia estaría dada como estructura del ser; sólo así, en el marco de este proyecto, sería posible una ordenación histórica de los fenómenos y de los contenidos particulares.

Pero el último giro de la fenomenología –si es que esto todavía puede llamarse fenomenología– ha introducido una corrección en este punto, y lo ha hecho dejando a un lado la pura antítesis entre historia y ser. De este modo, al renunciar al cielo platónico de las ideas, al considerar el ser como viviente, una de las partes ha dejado a un lado la falsa estática y el formalismo, pues el proyecto del ser parece recoger en sí mismo la plétora de sus determinaciones, con lo que también desaparece la sospecha de absolutizar lo contingente. Pues ahora es la misma historia la que, en su extrema movilidad, se ha convertido en la estructura ontológica fundamental. Por su parte, el propio pensamiento histórico parece haber experimentado un giro fundamental, pues se ha reducido a una de las estructuras filosóficas en las que se sustenta, la estructura de la historicidad en tanto que una de las determinaciones fundamentales de la existencia, o al menos de la existencia humana, la única que hace posible que haya algo así como historia sin que eso, lo que la historia «es», se le presente como algo acabado, inmóvil, extraño. Éste es el estado de la discusión del que parto. Aquí introduciré algunas consideraciones críticas.

A mi parecer, el punto de partida así obtenido, el que une la cuestión ontológica y la histórica en la categoría de historicidad, tampo-

nómeno fundamental que es la historia, pero la determinación ontológica de este fenómeno fundamental que es la historia, o la interpretación ontológica de ese fenómeno fundamental que es la historia, se desvanece cuando él mismo es transfigurado en ontología. En Heidegger, la historia, entendida como una estructura general del ser, tiene el mismo significado que su propia ontología. De ahí que antítesis tan opacas como la de historia e historicidad, que no hacen sino ocultar la transposición al ámbito de la ontología de algunas cualidades del ser observadas en la existencia que, tras ser arrebatadas a lo existente, se transforman en determinaciones ontológicas, hayan de contribuir a la interpretación de aquello que, en el fondo, tan sólo se dice una vez más. Este elemento tautológico no se debe a los azares de la forma lingüística, sino que es inherente al planteamiento ontológico mismo, que no ceja en su empeño ontológico, pero al que su punto de partida racional no le permite interpretarse ontológicamente a sí mismo como aquello que realmente es, a saber, el producto y el resultado de la posición de partida de la *ratio* idealista. Esto habría que explicarlo detalladamente. Si hay un camino que pueda hacernos avanzar, ese camino solamente puede trazarlo una «revisión de la cuestión». Pero esta revisión no sólo ha de aplicarse al planteamiento historicista, sino también al neoontológico. Aquí indicaré al menos la razón por la que me parece que esta problemática se debe a que en el pensamiento neoontológico tampoco se ha abandonado el punto de partida idealista: en él hay dos elementos específicos del pensamiento idealista.

Uno de ellos es la totalidad abarcadora frente a las particularidades abarcadas en ella; entendida ya no como totalidad del sistema, sino en categorías como totalidad estructural, unidad estructural o totalidad. Pero al creer que es posible resumir unívocamente el conjunto de la realidad, aunque sea en una estructura, la posibilidad de resumir toda realidad dada en una estructura abriga la pretensión de que quien resume en ella todo lo existente tiene el derecho y la capacidad de conocerlo adecuadamente y en sí mismo, y de darle forma. En el momento en que desaparece esta pretensión, ya no cabe hablar de una totalidad estructural. Sé que los contenidos de la nueva ontología no tienen nada que ver con lo que acabo de decir. El último giro de la fenomenología no es precisamente racionalista, se me puede replicar, sino el intento de incluir el elemento irracional en la

categoría de «lo viviente» de una manera absolutamente novedosa. Con todo, parece haber una gran diferencia entre incorporar contenidos irracionales en una filosofía basada esencialmente en el principio de autonomía y una filosofía que ya no parta de la posibilidad de acceder adecuadamente a la realidad. Me limitaré a recordar que una filosofía como la de Schopenhauer llega a su irracionalismo justamente ateniéndose estrictamente a los motivos fundamentales del idealismo racional, del sujeto trascendental de Fichte. Me parece que esto demuestra que los contenidos irracionales no excluyen la posibilidad de idealismo. El otro elemento específico del pensamiento idealista es el énfasis puesto en la *posibilidad* frente a la realidad. Así, en el marco del planteamiento neoontológico se llega incluso a considerar el problema de la relación entre posibilidad y realidad como la mayor de las dificultades. En este punto seré cauteloso y no atribuiré a la nueva ontología posiciones que son objeto de controversia en su propio seno. De todos modos, una de las posiciones que atraviesa la nueva ontología es la que afirma que el «proyecto» del ser tiene siempre prioridad sobre la *facticidad* tratada en él, y que acepta la separación entre él y la facticidad con esta condición previa; la facticidad ha de encajar posteriormente en él, de lo contrario se la somete a crítica. En este predominio del reino de las posibilidades veo un elemento idealista, pues la contraposición de posibilidad y realidad no es, en el marco de la *Crítica de la razón pura,* sino la contraposición de estructura categorial subjetiva y multiplicidad de lo empírico. Este vínculo entre la nueva ontología y la posición idealista no sólo permite explicar el formalismo, la necesaria generalidad de las determinaciones neoontológicas en las que no encaja la facticidad, sino que también es la clave del problema de la tautología. Heidegger dice que no es ningún error incurrir en un razonamiento circular, que lo único que importa es entrar en el círculo de la manera correcta. En este punto me siento inclinado a dar la razón a Heidegger. Pero si la filosofía permanece fiel a su propia tarea, esta manera correcta de entrar en el círculo sólo puede significar que el ser que se determina a sí mismo como ser o que se interpreta a sí mismo aclara, en el acto de la interpretación, los elementos mediante los que se interpreta como tal. Me parece que la tendencia tautológica no puede explicarse de otra forma que mediante el viejo elemento idealista de la identidad. Dicha tendencia surge por el hecho de incluir un ser que es históri-

co en una categoría subjetiva, la categoría de historicidad. El ser histórico comprendido en la categoría subjetiva de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe ajustarse a las determinaciones que le da la historicidad. Me parece que la tautología no es tanto una indagación de la mítica profundidad de la lengua en sí misma cuanto una nueva ocultación de la vieja tesis clásica de la identidad de sujeto y objeto. Y el hecho de que Heidegger haya dado recientemente un giro hacia Hegel parece confirmar esta interpretación.

Tras esta revisión de la cuestión, hay que revisar el mismo punto de partida. Se ha de insistir en que la escisión del mundo en ser natural y ser espiritual o en ser natural y ser histórico, escisión habitual desde el idealismo subjetivista, ha de superarse, y ha de sustituirse por un planteamiento que haga efectiva la unidad concreta de naturaleza e historia. Pero ha de tratarse de una unidad *concreta,* de una unidad que no esté regida por la oposición entre ser posible y ser real, sino que proceda de las determinaciones del mismo ser real. El proyecto de historia en la nueva ontología sólo puede adquirir dignidad ontológica, sólo tiene la oportunidad de convertirse en una interpretación real del ser, si no se dirige radicalmente a posibilidades del ser, sino a lo existente en cuanto tal, en su determinación intrahistórica concreta. Separar la estática natural de la dinámica histórica conduce siempre a absolutizaciones falsas, separar la dinámica histórica de lo insuperablemente natural en ella conduce siempre a un espiritualismo malo. El mérito del planteamiento ontológico es haber elaborado radicalmente el insuperable entrelazamiento de los elementos naturaleza e historia. Sin embargo, es necesario purificar ese proyecto de la idea de una totalidad abarcadora, así como criticar desde la realidad la separación de posibilidad y realidad, que hasta ahora han permanecido escindidas. Esto son exigencias metodológicas generales. Pero hay que postular más cosas. Si la cuestión de la relación entre naturaleza e historia ha de plantearse con seriedad, sólo tendrá visos de solución si se logra *comprender el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es máximamente histórico, como un ser natural, o si se logra comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más profundamente a sí misma, como un ser histórico.* Ya no se trata de concebir *toto coelo* el hecho de la historia en general como un hecho natural mediante la categoría de historicidad, sino de volver a transformar la conformación de los acontecimientos intrahistóricos en una conformación de

el sentido de la ciencia natural–, «sólo puede definirse como el conjunto de necesidades conocidas pero ajenas al sentido, y por lo tanto imposibles de comprender y de reconocer en su sustancia real»[1]. Este hecho del mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no somos capaces de descifrar pero con las que nos encontramos como cifras, es el punto de partida de la problemática que hoy expongo aquí. Visto desde la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se presenta inicialmente como la pregunta de cómo es posible interpretar, conocer ese mundo enajenado, cosificado, muerto. Lukács ya ha visto este problema en todo su carácter extraño y enigmático. Para que yo pueda presentarles la idea de historia natural, primero deberían saber algo del θαυμάζειν que significa esta pregunta. Historia natural no es una síntesis de métodos naturalistas e históricos, sino un cambio de perspectiva. El pasaje en el que Lukács más se acerca a esta problemática dice así: «La segunda naturaleza de las figuras humanas no tiene ninguna sustancialidad lírica: sus formas son demasiado rígidas para adaptarse a la mirada creadora de símbolos; el contenido de sus leyes está demasiado definido para poder desprenderse en algún momento de los elementos que en la lírica han de convertirse en motivos ensayísticos; pero estos elementos viven hasta tal punto de las legalidades, carecen de tal forma de esa valencia de sentido independiente que tiene la existencia, que sin ellas tendrían que quedarse en nada. Esa naturaleza no es muda, manifiesta y ajena al sentido, como la primera: es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades corrompidas, por lo que sólo podría despertar –si eso fuera posible– mediante el acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior o supuesta, pero nunca podría ser vivido por otra interioridad»[2]. El problema de ese despertar, que aquí se admite como posibilidad metafísica, este problema constituye lo que aquí se entiende por historia natural. Lukács considera la transformación de lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza; la historia paralizada es naturaleza, o lo viviente paralizado de la naturaleza es mero devenir histórico. El discurso sobre el

[1] Georg Lukács, *Die Theorie des Romans [Teoría de la novela]*, Berlín, 1920, p. 52.
[2] *Op. cit.*, p. 54.

calvario contiene el elemento de la cifra; todo eso tiene un significado, pero todavía hay que extraerlo. Lukács sólo puede pensar este calvario mediante la categoría teológica de resurrección, en un horizonte escatológico. El giro decisivo que Benjamin ha dado al problema de la historia natural es haber sacado la resurrección de la lejanía infinita para traerla a la infinita cercanía, convirtiéndola en objeto de la interpretación filosófica. Y al ocuparse del tema del despertar de lo cifrado, de lo paralizado, la filosofía ha logrado dotar de mayor precisión al concepto de historia natural. En primer lugar, hay dos pasajes de Benjamin que complementan el pasaje de Lukács. «La naturaleza se les presenta [a los escritores alegóricos] como tránsito eterno, lo único en lo que la mirada saturnina de esas generaciones reconocía la historia[3]». «Si con el drama la historia entra en escena, lo hace como escritura. En el rostro de la naturaleza está escrito "historia" en la escritura cifrada del tránsito[4]». Esto añade algo fundamentalmente distinto a la filosofía de la historia de Lukács, en ambos pasajes aparece la palabra «tránsito». El punto esencial en el que convergen historia y naturaleza es justamente el elemento de la transitoriedad. Si Lukács vuelve a transformar lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, aquí se ofrece la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia.

Los planteamientos de la historia natural no son posibles como estructuras generales, sino únicamente como interpretación de la historia concreta. Benjamin parte de que la alegoría no es una relación meramente casual, secundaria; lo alegórico no es un signo casual para el contenido comprendido en ella, sino que entre la alegoría y lo captado alegóricamente existe una relación objetiva, «alegoría es expresión»[5]. Alegoría suele significar representación sensible de un concepto, por eso se la califica de abstracta y casual. Pero la relación entre lo que aparece alegóricamente y lo significado no es una relación sígnica casual, sino que en ella entra en escena algo particular, la alegoría es expresión, y lo que se escenifica en su espacio, lo que se expresa, no es otra cosa que una relación histórica. El tema de lo alegórico es

[3] Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels [Origen del drama barroco alemán]*, Berlín, 1928, p. 178.

[4] *Op. cit.*, p. 176.

[5] Véase *op. cit.*, p. 160.

lacionan esos elementos entre sí? El propio Benjamin concibe la naturaleza, en cuanto creación, como naturaleza marcada por la transitoriedad. La misma naturaleza es transitoria. Pero de este modo contiene en sí misma el elemento histórico. Siempre que aparece lo histórico, lo histórico remite a lo natural que pasa y desaparece en lo histórico. Inversamente, siempre que aparece esa «segunda naturaleza», ese mundo de la convención que llega hasta nosotros, se descifra cuando su significado se determina precisamente como transitoriedad. Benjamin empieza entendiendo esto –y en este punto hay que ir más lejos– en el sentido de que hay algunos fenómenos protohistóricos fundamentales que estaban allí originariamente, que desaparecieron y que se expresan en lo alegórico, que retornan en lo alegórico, que retornan como lo literal. No puede tratarse simplemente de mostrar que en la historia vuelven a aparecer siempre elementos protohistóricos, sino de que la protohistoria en cuanto transitoriedad contiene en sí misma el elemento de la historia. La determinación fundamental de la transitoriedad de lo terrenal no significa otra cosa que una relación de ese tipo entre naturaleza e historia; que todo ser o toda existencia ha de entenderse únicamente como entrelazamiento de ser natural y ser histórico. En cuanto transitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de «significación». El término «significación» quiere decir que los elementos naturaleza e historia no se funden el uno en el otro, sino que se separan a la vez que se entrelazan el uno con el otro de tal manera que lo natural aparece como signo de la historia y que la historia, allí donde es máximamente histórica, aparece como signo de la naturaleza. Todo ser, o al menos todo ser que ha llegado a ser, todo ser que ha sido se transforma en alegoría, con lo que la alegoría deja de ser simplemente una categoría de la historia del arte. Asimismo, el «significado» deja de ser un problema de la hermenéutica histórico-filosófica, o incluso el problema del sentido trascendente, para convertirse en el elemento constitutivo que transubstancia la historia en protohistoria. De ahí una «protohistoria del significado». En el lenguaje barroco, por ejemplo, la caída de un tirano es semejante a la puesta del sol. En esta relación alegórica se vislumbra ya un procedimiento capaz de interpretar la historia concreta en sus propios rasgos como naturaleza, y de hacer a la naturaleza dialéctica bajo el signo de historia. El desarrollo de esta concepción es, nuevamente, la idea de historia natural.

III. Tras haber esbozado de este modo los orígenes de la idea de historia natural, quisiera proseguir. Lo que une a estas tres posiciones es la imagen del calvario. En Lukács es algo meramente enigmático, en Benjamin se convierte en cifra que hay que leer. Pero en el pensamiento radicalmente histórico-natural, todo cuanto es se transforma en ruina y en fragmento, en un calvario en el que se encuentra la significación, en el que naturaleza e historia se entrelazan, y la tarea de su interpretación intencional recae en la filosofía de la historia. De este modo se ha dado un doble giro. Por una parte, he dado una formulación histórica a la problemática ontológica, he tratado de mostrar la manera de radicalizar el planteamiento ontológico en forma de historia concreta. Por otra parte, con la determinación de la transitoriedad he mostrado cómo la historia misma impulsa hacia cierto giro ontológico. Lo que entiendo aquí por giro ontológico es algo totalmente distinto de lo que hoy suele entenderse por tal. Por eso no quiero apelar constantemente a esta expresión, sino que la introduzco sólo dialécticamente. Cuando hablo de historia natural, no pienso en una «ontología historicista», en el intento de tomar e hipostatizar ontológicamente un conjunto de hechos históricos que abarcaría la totalidad en tanto que sentido o estructura fundamental de una época, como por ejemplo hizo Dilthey. El intento de Dilthey de construir una ontología historicista fracasó porque no tomó bastante en serio la facticidad, se quedó en el ámbito de la historia del espíritu y, al igual que los arbitrarios conceptos de estilo de pensamiento, no captó en modo alguno la realidad material. En lugar de esto, de lo que se trata no es de construir modelos históricos por épocas, sino de entender la facticidad histórica en su misma historicidad como facticidad histórico-natural.

Para articular la idea de historia natural me ocuparé de un segundo problema, el cual procede de la parte contraria. (Esto es directamente una prolongación del sentido de la discusión francfortiana.) Se podría decir que mi concepción entraña una especie de *encantamiento* de la historia. Que lo histórico, con todos sus azares, se hace pasar en ella por natural y protohistórico. Que, por el hecho de aparecer alegóricamente, todo aquello con lo que se tropieza históricamente se transfigura en algo dotado de sentido. No es esto lo que tengo en mente. Sin duda, lo que realmente causa extrañeza es el punto de partida del planteamiento, el carácter natural de la historia. Pero en el caso

se hace, se pone de manifiesto que lo arcaico-mítico subyacente, lo mítico que supuestamente persiste sustancialmente, no subyace en modo alguno tan estáticamente, sino que en todos los grandes mitos, así como en todas las imágenes míticas que aún tiene nuestra conciencia, ya está presente el elemento de la dinámica histórica, y concretamente de forma dialéctica, de tal modo que lo dado de lo mítico es contradictorio en sí mismo y se mueve contradictoriamente (recuérdese el fenómeno de la ambivalencia, del «contrasentido» de las palabras primitivas). El mito de Cronos es un mito en el que la extrema fuerza creadora del dios va unida al hecho de que es él quien aniquila a sus criaturas, a sus hijos. O bien ocurre que la mitología que subyace a la tragedia es siempre dialéctica porque, por una parte, contiene en sí misma la culpa del ser humano caído en la naturaleza y, por otra, aplaca ese destino por sí misma, pues el ser humano se eleva a sí mismo como ser humano por encima del destino. El elemento dialéctico estriba en que los mitos trágicos contienen al mismo tiempo, junto con la caída en la naturaleza y la culpa, el elemento de la reconciliación, la radical superación del sistema de dependencias de la naturaleza. La concepción de un mundo de ideas estático y adialéctico, pero también de unos mitos adialécticos, que interrumpen la dialéctica, tiene su origen en Platón[7]. En Platón el mundo de las apariencias es, hablando con propiedad, un mundo baldío. Un mundo abandonado, pero claramente dominado por las ideas. Sin embargo, las ideas no toman parte en él, y como no toman parte en el movimiento del mundo, esta enajenación respecto del mundo de la experiencia humana hace que las ideas, para poder mantenerse frente a esa dinámica, hayan de situarse forzosamente entre las estrellas. Se vuelven estáticas: paralizadas. Pero esto es ya la expresión de un estado de conciencia en el que la conciencia ha perdido la inmediatez en relación con su sustancia natural. En Platón, la conciencia ha sucumbido ya a la tentación del *idealismo:* el espíritu, desterrado del mundo y enajenado de la historia, se convierte en absoluto al precio de la vida. Y el engaño del carácter estático de los elementos míticos es aquello de lo que hemos de librarnos si queremos llegar a una imagen concreta de la historia natural.

[7] Para lo que sigue, véase Sören Kierkegaard, *Begriff der Ironie [El concepto de ironía],* Berlín, Múnich, 1929, pp. 78 ss.

Por otra parte, lo «nuevo en cada caso», producido dialécticamente en la historia, se presenta en verdad como *arcaico*. La historia es «más mítica allí donde es más histórica». Aquí residen las mayores dificultades. En vez de desarrollar esta idea de manera general, pondré un ejemplo: el de la apariencia; y me refiero concretamente a la apariencia entendida como esa segunda naturaleza de la que ya he hablado. Esa segunda naturaleza, en la medida en que se presenta llena de sentido, es una naturaleza de la apariencia, y su apariencia está producida históricamente. Esta naturaleza es aparente porque la realidad se nos ha perdido y creemos entenderla como una realidad llena de sentido cuando en verdad está vacía, o porque introducimos en ella como significados suyos intenciones subjetivas que se le han vuelto ajenas, como en la alegoría. Pero lo más curioso es que esa entidad intrahistórica, la apariencia, es en sí misma mítica. Así como el elemento de la apariencia es inherente a todos los mitos, así como la apariencia inaugura siempre la dialéctica del destino mítico bajo la forma de *hybris* y ofuscación, también los contenidos de la apariencia producidos históricamente son siempre míticos, y no sólo sucede que estos contenidos recurren a lo protohistórico-arcaico y que en el arte todo lo aparente tiene que ver con mitos (piénsese en Wagner), sino que el carácter de lo mítico mismo retorna en ese fenómeno histórico de la apariencia. Su elaboración sería un verdadero problema histórico-natural. Así, por ejemplo, se trataría de indicar que cuando ustedes constatan el carácter de apariencia de ciertas viviendas, esta apariencia va unida a la idea de lo que ha sido desde siempre, y que simplemente se lo reconoce otra vez. Aquí habría que analizar el fenómeno del *déjà-vu*, del reconocimiento. Además, frente a esta apariencia histórica enajenada retorna el fenómeno mítico originario de la angustia. Siempre que sale a nuestro encuentro ese mundo aparente de la convención, nos invade una angustia arcaica. También está el elemento de lo amenazante, que acompaña siempre a esa apariencia; el hecho de que la apariencia se lo trague todo cual un embudo es también un elemento mítico en ella. O el elemento de realidad de la apariencia frente a su mero carácter de imagen: que cada vez que nos encontramos con la apariencia la sentimos como expresión, que la apariencia no es algo meramente aparente que pueda dejarse de lado, sino que expresa algo que aparece en ella y que sin embargo no se puede describir independientemente de ella. Éste es otro de los ele-

mentos míticos de la apariencia. Y finalmente: el motivo decisivo, trascendente del mito, el de la reconciliación, pertenece también a la apariencia. Recordaré que la emoción acompaña siempre a las obras de arte más pequeñas, no a las grandes. Quiero decir que el elemento de la reconciliación está por doquier allí donde el mundo se presenta de la forma más aparente; que la promesa de reconciliación se da de la forma más perfecta allí donde, al mismo tiempo, el mundo se cierra más herméticamente a todo «sentido». Con esto vuelvo a remitirles a la estructura de lo protohistórico en la apariencia misma, allí donde la apariencia, en su ser así, se revela como algo producido históricamente: el lenguaje corriente de la filosofía, donde la apariencia es producida por la dialéctica sujeto-objeto. En verdad, la segunda naturaleza es la primera. La dialéctica histórica no es una simple recuperación de materiales protohistóricos reinterpretados, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural.

Todavía quería hablarles de la relación de estas cosas con el materialismo histórico, pero aquí sólo puedo decirles esto: esta relación no ha de entenderse en el sentido de que una teoría sea el complemento de la otra, sino como la interpretación inmanente de una teoría. Me sitúo, por así decirlo, como instancia judicial de la dialéctica materialista. Habría que decir que lo expuesto no es sino una interpretación de ciertos elementos fundamentales de la dialéctica materialista.

Tesis sobre el lenguaje del filósofo

1. La distinción entre forma y contenido del lenguaje filosófico no es una disyunción de una eternidad ahistórica. Es un elemento específico del pensamiento idealista: se corresponde con la distinción idealista entre forma y contenido del conocimiento. A esta distinción le subyace la creencia de que los conceptos, al igual que las palabras, son abreviaciones de un conjunto de características cuya unidad la constituiría únicamente la conciencia. Si la unidad de lo múltiple se constituye subjetivamente como forma, ésta ha de concebirse necesariamente como algo separable del contenido. Esta separación se niega en el ámbito de las cosas, pues éstas sólo pueden ser productos de la subjetividad. En el ámbito del lenguaje es imposible ocultarla. La cosificación introducida por la conciencia idealista se expresa en el hecho de que las cosas puedan recibir un nombre cualquiera: en relación con el lenguaje, la supuesta objetividad de su constitución espiritual es meramente formal e incapaz de determinar la forma lingüística. Para un pensamiento que concibe las cosas exclusivamente como funciones del pensamiento, los nombres se han vuelto indiferentes: son creaciones libres de la conciencia. La «contingencia» óntica de la unidad constituida subjetivamente se hace evidente en la permutabilidad de los nombres de los conceptos. En el idealismo, la relación entre los nombres y lo que ellos nombran es tan sólo una relación simbólica, no una relación objetiva, concreta. Para un pensamiento que ya no está dispuesto a reconocer la autonomía y la espontaneidad como la fuente de derecho del conocimiento, la contingencia de la relación significativa entre lenguaje y cosas se torna radicalmente problemática.

2. El lenguaje filosófico que busca la verdad no sabe de signos. La historia toma parte en la verdad a través del lenguaje, y las palabras

no son nunca meros signos de lo pensado en ellas, sino que la historia irrumpe en ellas y les confiere su carácter de verdad; la participación de la historia en la palabra determina pura y simplemente la elección de toda palabra, pues en la palabra se unen historia y verdad.

3. El lenguaje de la filosofía está preformado materialmente. El filósofo no tiene que expresar pensamientos en términos rebuscados, sino que debe encontrar las palabras que, de acuerdo con el nivel de verdad alcanzado en ellas, sean las únicas acordes con la intención que el filósofo quiere expresar, y que sólo podrá expresar encontrando la palabra que contenga en sí misma esa verdad en ese momento histórico.

4. La exigencia de «comprensibilidad» del lenguaje filosófico, de su comunicabilidad social, es idealista, pues parte necesariamente del carácter significativo del lenguaje, supone que éste es separable del objeto, de modo que un mismo objeto podría darse adecuadamente de distintas formas. Pero los objetos no se dan adecuadamente a través del lenguaje, sino que están adheridos al lenguaje y forman una unidad histórica con él. En una sociedad homogénea jamás se exige la comprensibilidad del lenguaje filosófico, en todo caso está dada de antemano: cuando el poder ontológico de las palabras es tan grande que gozan de una dignidad objetiva en la sociedad. Esta objetividad no es nunca el resultado del ajuste del lenguaje filosófico a la capacidad de comprensión de la sociedad. Es más bien la objetividad la que hace «comprensible» el lenguaje, la misma que ordena claramente las palabras al filósofo. Esa objetividad no puede exigirse; allí donde se ha vuelto problemática, ha dejado simplemente de existir, y está tan escasamente predeterminada para el filósofo como perceptible es en la sociedad. La abstracta exigencia idealista de la adecuación del lenguaje al objeto y a la sociedad es exactamente lo contrario de la realidad efectiva del lenguaje. En una sociedad descompuesta, atomizada, ajustar el lenguaje a su percepción significa simular románticamente una necesidad ontológica de las palabras que es desmentida inmediatamente por la propia impotencia de éstas. Sin sociedad cerrada no hay lenguaje objetivo, ni por lo tanto lenguaje verdaderamente comprensible.

5. La comprensibilidad intencionada del lenguaje filosófico ha de desenmascararse hoy como el mayor de los engaños. O es banal, esto es, supone ingenuamente la existencia de palabras dadas y válidas de

antemano, cuando en verdad su relación con el objeto se ha vuelto problemática; o es falsa, es decir, se propone ocultar esa problemática; utiliza el *pathos* de palabras que parecen sustraerse a la dinámica social a la vez que reivindica la comprensibilidad. La única comprensibilidad que hoy puede permitirse el lenguaje filosófico es la concordancia fiel con las cosas de las que habla, y el uso fiel de las palabras conforme al nivel histórico de verdad alcanzado en ellas. Toda comprensibilidad intencionada, buscada, sucumbe radicalmente a la crítica lingüística.

6. Y al contrario: un procedimiento que si bien reconoce la problemática histórica de las palabras, trata de sustraerse a ella fundando un nuevo lenguaje filosófico, es igualmente inadmisible. El lenguaje de Heidegger huye de la historia sin poder escapar de ella. Todas y cada una de las plazas ocupadas por su terminología son lugares de la terminología filosófica –y teológica– tradicional, que se trasluce en las palabras y las preforma incluso antes de que éstas hagan su aparición; mientras que el lenguaje manifiesto de Heidegger descuida la necesidad de revelar la descomposición del lenguaje filosófico heredado estableciendo una relación dialéctica con él. El lenguaje libremente creado alberga la pretensión de una libertad del filósofo respecto de las constricciones de la historia, una pretensión que en el propio Heidegger está ya en flagrante contradicción con la comprensión de la necesidad de mantener una actitud crítica hacia ese lenguaje, pues su problemática actual se basa únicamente en la historia. La terminología tradicional, por arruinada que esté, ha de conservarse, y las nuevas palabras del filósofo sólo pueden formarse hoy mediante un cambio de configuración de las palabras que están en la historia, no inventando un lenguaje que reconoce el poder de la historia sobre la palabra, pero que trata de sustraerse a él refugiándose en una «concreción» privada, que sólo en apariencia está a salvo de la historia.

7. El filósofo se enfrenta hoy a la descomposición del lenguaje. Su material son las ruinas de las palabras, que lo ligan a la historia; su única libertad es la posibilidad de configurarlas respetando los límites impuestos por la verdad contenida en ellas. Ni puede pensar que las palabras están dadas de antemano, ni inventar nuevas palabras.

8. En cualquier caso, el procedimiento lingüístico del filósofo, que hoy difícilmente puede llamarse abstracto, sólo puede concebirse dialécticamente. En la actual situación social, el filósofo no dispone de

palabras dadas de antemano con las que expresar sus propias intenciones, y las palabras objetivamente existentes están vacías, no son vinculantes. El intento de comunicar nuevos contenidos explicándolos con el viejo lenguaje filosófico adolece de la suposición idealista de que es posible separar forma y contenido, por lo que es *materialmente* ilegítimo; falsea los contenidos. Lo único que el filósofo puede hacer es agrupar las palabras en torno a la nueva verdad, con la esperanza de que ésta se desprenda de la mera configuración de las palabras. Este procedimiento no puede equipararse con el propósito de «explicar» la nueva verdad con términos tradicionales; antes bien, el lenguaje configurativo prescindirá completamente del procedimiento explicativo, que presupone la inquebrantable dignidad de las palabras. Frente a los términos tradicionales y a la intención subjetiva falta de lenguaje, está la configuración. Pero no en tanto que su mediación, pues la intención no se objetiva en modo alguno por medio del lenguaje, sino en tanto que unidad dialéctica de concepto y cosa, indisoluble explicativamente. La indisolubilidad explicativa de esa unidad, que se sustrae a las categorías lógicas generales, está hoy necesariamente en el origen de la radical dificultad de todo lenguaje filosófico serio.

9. En la esfera de la dualidad forma-contenido, el lenguaje de la filosofía pudo volverse indiferente, pues su irrelevancia estaba implícita en la estructura específica del pensamiento cosificado. Hoy, su participación fundamental en el conocimiento –que también estaba latente en la época idealista, puesto que fue la falta de lenguaje de esa época la que obstaculizó la auténtica materialidad– es otra vez manifiesta. Toda crítica filosófica es hoy posible como crítica lingüística. Esta crítica lingüística no ha de limitarse a la «adecuación» de las palabras a las cosas, sino que también ha de extenderse a la situación de las propias palabras; hay que preguntar hasta qué punto las palabras son capaces de expresar las intenciones que se les confía, hasta qué punto su fuerza se ha apagado históricamente, hasta qué punto puede conservarse a través de la configuración. El criterio esencial es aquí la dignidad *estética* de las palabras. Palabras sin fuerza son aquellas que en la obra literaria –la única que conservó la unidad de palabra y cosa frente a su dualidad científica– sucumbieron radicalmente a la crítica estética, mientras que hasta entonces habían gozado plenamente de la aprobación de la filosofía. De ahí la importancia fundamental de la crítica estética para el conocimiento. De acuerdo con

esto, el auténtico arte ya no tiene hoy carácter metafísico, sino que se dirige directamente a presentar contenidos realmente existentes. La creciente importancia de la crítica lingüística puede formularse como incipiente convergencia de arte y conocimiento. Mientras que la filosofía tiene que volverse hacia la unidad de lenguaje y verdad, que hasta ahora se ha concebido exclusivamente como unidad estética, inmediata, y examinar dialécticamente su verdad en el lenguaje, el arte adquiere carácter cognoscitivo: su lenguaje sólo es estéticamente correcto si es «verdadero», es decir, si sus palabras se ajustan al nivel histórico objetivo.

10. La estructura objetiva de una construcción filosófica puede coincidir con su estructura lingüística, o al menos hallarse en una relación de tensión con ella. Así, por ejemplo, un pensamiento que se presenta con la pretensión de ofrecer contenidos ontológicos, pero que lo hace por medio de definiciones generales, deducciones sistemático-idealistas y vagas relaciones abstractas, no sólo tiene una forma lingüística inadecuada, sino que también es objetivamente falso: los hallazgos ontológicos así ofrecidos carecen de fuerza para organizar el desarrollo del pensamiento a partir de sí mismos, por lo que flotan libremente sobre la *forma* del pensamiento a modo de intenciones inciertas. Esto puede observarse hasta en los más mínimos detalles de la forma lingüística: el lenguaje es la prueba de legitimidad. Así, haciendo abstracción de todo «contenido material», la crítica de Scheler tendría que empezar mostrando que su doctrina de la separación ontológica entre las ideas está en contradicción con un procedimiento expositivo que se sirve en todo momento de los medios lógicos del silogismo y la deducción, que «construye» abstractas antinomias entre las ideas y que utiliza decididamente, sobre todo en las investigaciones materiales, el lenguaje desgastado de esa ciencia nominalista de la que filosóficamente se declara enemigo mortal. Un análisis del lenguaje de Scheler tendría que mostrar la incongruencia de su intención ontológica con el nivel de conocimiento presente en él, o dicho en términos menos psicológicos: la imposibilidad de constituir un orden puro del ser con los medios de la *ratio* emancipada. Toda ontología falaz debe desenmascararse principalmente a través de la crítica lingüística.

Resumen de la tesis doctoral

En tanto que teoría general del conocimiento, las «Ideas» de Husserl también quisieran aclarar el concepto de cosa en sí. Pero en la doctrina husserliana de la cosa en sí hay una contradicción fundamental: por una parte, Husserl afirma que el ser de las cosas sólo puede fundamentarse a partir de lo dado inmediatamente y, por otra, las cosas son para él «trascendencias absolutas» que sólo se legitiman epistemológicamente en su referencia a la conciencia, pero cuyo ser es por principio independiente de ella. Esta contradicción hace del concepto de cosa un concepto equívoco; al mismo tiempo, Husserl entra en conflicto con su supuesto de la «intuición que da originariamente como única fuente de derecho del conocimiento». El propósito de esta tesis doctoral es, en primer lugar, mostrar que esta contradicción recorre las «Ideas» de principio a fin; en segundo lugar, buscar su origen en el marco de la sistemática de Husserl; en tercer lugar, evaluar críticamente sus consecuencias para la construcción de una «fenomenología pura»; y finalmente ofrecer, junto con su crítica, los elementos para su corrección, prestando especial atención a lo que el propio Husserl aporta en este mismo sentido.

La *Introducción* presenta esa contradicción enfrentando entre sí las tesis opuestas de las «Ideas».

La exposición y la crítica del capítulo I revelan el *origen* de esa contradicción: como Husserl define toda conciencia como un saber *de* algo sin tener en cuenta el lugar de la vivencia singular en el nexo de vivencias conforme a leyes, presupone ya ese ser de las cosas que debería haberse fundamentado recurriendo precisamente a ese nexo conforme a leyes. El hecho de que la descripción husserliana del complejo de la conciencia no ofrezca ninguna fundamentación del ser de

las cosas ha de atribuirse a los rudimentos de una «psicología de mosaico» que desconoce la importancia fundamental de las «cualidades de forma» para el complejo de la conciencia. Sin cualidades de forma, las funciones del reconocimiento y de la expectativa se convierten pura y simplemente en un milagro, el cual sólo puede explicarse suponiendo un ser de las cosas que es independiente de la conciencia y al que se dirigen las vivencias como algo «trascendente». A esta crítica se une una crítica de la separación husserliana de ser como conciencia y ser como realidad, que se basa en la suposición de la «trascendencia absoluta» del mundo de las cosas. Frente a esa separación hay que afirmar: las cosas no son nunca vivencias, sino reglas *para* vivencias; no son causas *de* vivencias, por lo que son estrictamente *inmanentes* a la conciencia. Al mismo tiempo se invalida el discurso husserliano sobre el carácter dubitable y contingente del mundo de las cosas.

La distinción de ser como conciencia y ser como realidad se convierte en la distinción cardinal de la teoría del conocimiento de Husserl en forma de contraposición entre nóesis (las vivencias que son conciencia *de* algo) y nóemas (los objetos, cualquiera que sea su naturaleza, de los que las vivencias intencionales son conciencia). Esta contraposición tampoco resiste la crítica. Por una parte, en el concepto de nóema no se distingue entre lo cósico dado mediatamente y lo fenoménico. Pero el nóema de cosa es un híbrido de cosa en sí inmanente y naturalista. El nóema de cosa quisiera satisfacer el concepto de cosa en sí inmanente, pero se lo impide su confusión con los meros componentes de impresión del nexo de las vivencias. Así lo pone de manifiesto el análisis del concepto husserliano de lo «percibido en cuanto tal». Por otra parte, el nóema de cosa no puede ser la cosa en sí naturalista, sino la cosa en sí «reducida». Pero como el nóema de cosa no se entiende como una regla para el curso de las apariencias constituida por el complejo de la conciencia, sino que ha de darse «en persona» a la conciencia, acaba siendo imposible saber cuál es exactamente su lugar. Así pues, hay que prescindir totalmente del concepto de nóema y sustituirlo por el concepto de cosa en sí inmanente en el sentido de la «Sistemática trascendental». Como el recurso a lo dado inmediatamente es el único fundamento de derecho de los juicios sobre cosas, hablar de la cosa «natural», «no reducida», es ilícito, por lo que tampoco se necesita ninguna «ἐποχή» heurística para

elevarse a la «región de la conciencia pura»; como el recurso a lo dado inmediatamente no se abstiene del juicio sobre la «realidad del mundo de las cosas», sino que ofrece la fundamentación última de la verdad de los juicios sobre cosas, la expresión «ἐποχή fenomenológica» ha de evitarse completamente.

Esto también hace superflua la exigencia husserliana de una especial «jurisdicción de la razón» sobre la «realidad» o «irrealidad» del mundo de las cosas. Como se ha mostrado en el capítulo III, con la introducción de la «jurisdicción de la razón» el método de Husserl se vuelve circular. Sin embargo, este proceder circular corrige al menos parcialmente la suposición ilegítima de la trascendencia de la cosa. Con todo, esa suposición vuelve a hacer su aparición en la idea de una conciencia en la que la cosa ha de darse originariamente y aprehenderse de forma adecuada. Pues sólo la cosa trascendente puede concebirse como cosa dada completamente, mientras que la cosa entendida como regla de las apariencias es siempre susceptible de corrección. La última conclusión crítica puede enunciarse de este modo: no es la Idea de cosa la que prescribe reglas a las múltiples apariencias, sino que la cosa misma es la regla ideal para la concatenación de las apariencias.

Todos los textos incluidos en este tomo siguen los escritos mecanografiados del legado de Adorno. Aunque ninguno de ellos tiene una formulación lingüística tan perfecta como los escritos publicados por el propio autor –especialmente «El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma» presenta numerosas deficiencias estilísticas–, el editor apenas ha intervenido en ellos. Se ha limitado a corregir faltas evidentes y errores gramaticales, y algo más frecuentemente a ajustar su descuidada puntuación a la puntuación habitual de Adorno. Las citas han sido cotejadas.

«Muchas de las cosas que escribí en mi juventud tienen el carácter de una anticipación onírica, y sólo a partir de cierto momento de conmoción, que podría haber coincidido con el comienzo del Tercer Reich, me convencí de que hice bien en hacer lo que hice. Como la mayoría de los llamados niños prodigio, yo soy un hombre que ha madurado muy tarde, y aún hoy tengo el sentimiento de que aquello para lo que realmente estoy aquí todavía está por hacer.» Estas frases, extraídas de una carta dirigida a Ernst Bloch en 1962 y escritas con motivo de la reedición del libro sobre Kierkegaard, deberían preceder a la lectura de los escritos filosóficos tempranos de Adorno: ciertamente, éstos no son más que una promesa, pero una promesa que el autor cumplió en su obra tardía.

Abril de 1973

THEODOR W. ADORNO
OBRA COMPLETA

1. Escritos filosóficos tempranos
2. Kierkegaard. Construcción de lo estético
3. Dialéctica de la ilustración
4. Minima moralia
5. Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento
   Tres estudios sobre Hegel
6. Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad
7. Teoría estética
8. Escritos sociológicos I
9. Escritos sociológicos II (2 vols.)
10. Crítica de la cultura y sociedad (2 vols.)
11. Notas sobre literatura
12. Filosofía de la nueva música
13. Monografías musicales: Wagner / Mahler / Berg
14. Disonancias
    Introducción a la sociología de la música
15. Composición para el cine. El fiel correpetidor
16. Escritos musicales I-III
17. Escritos musicales IV
18. Escritos musicales V
19. Escritos musicales VI
20. Miscelánea (2 vols.)





www.akal.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.